LE CORPS DE MON ENNEMI : CONFLITS ARMÉS DANS LES SOCIÉTÉS SANS RICHESSE

Les « Séances de la Société préhistorique française » sont des publications en ligne disponibles sur :

www.prehistoire.org

Illustration de première de couverture :
« Guerriers de Nouvelle-Galles du Sud » (J. H. Clark), *in* E. Orme (dir.),
Field sports & c. of the native inhabitants of New South Wales, 1813, National Library of Australia.
Illustration de quatrième de couverture :
« Noirs de Nouvelle-Galles-du-Sud s'entraînant au combat avant de partir à la guerre »,
par T. McRae (artiste aborigène), circa 1890.

Responsables des réunions scientifiques de la SPF :
Claire Manen, Nicolas Naudinot et Roland Nespoulet
Directeur de la publication : Jean-Denis Vigne
Responsable de la publication des Séances : Olivier Lemercier
Secrétariat d'édition : Claire Letourneux
Correction : Stéphanie Barzasi, Christine Herlin et Claire Letourneux
Maquette et mise en page : Christine Herlin (expressionniste)
Mise en ligne : Cécile Tardif

Société préhistorique française
(reconnue d'utilité publique, décret du 28 juillet 1910)
Grand Prix de l'Archéologie 1982
Siège social : 22, rue Saint-Ambroise, 75011 Paris
Tél. 01 43 57 16 97 – Fax 01 43 57 73 95 – Mél. spf@prehistoire.org
Site internet : www.prehistoire.org

Adresse de gestion et de correspondance
MSH Mondes
Pôle éditorial, boîte 41, 21 allée de l'Université, F-92023 Nanterre cedex
Tél. 01 46 69 24 44

Publié avec le concours du ministère de la Culture, du laboratoire Traces (UMR 5608),
du Ladyss (UMR 7533) et de l'université Toulouse Jean-Jaurès

© Société préhistorique française, Paris, 2026
Tous droits réservés, reproduction et diffusion interdite sans autorisation
Dépôt légal : 1er trimestre 2026
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 978-2-9588382-1-8 (en ligne)

SÉANCES DE LA SOCIÉTÉ PRÉHISTORIQUE FRANÇAISE
23

LE CORPS DE MON ENNEMI : CONFLITS ARMÉS DANS LES SOCIÉTÉS SANS RICHESSE

ACTES DE LA SÉANCE DE LA SOCIÉTÉ PRÉHISTORIQUE FRANÇAISE

TOULOUSE

23-24 avril 2024

Textes publiés sous la direction de
Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon, Nicolas Teyssandier

Société préhistorique française
Paris
2026

SOMMAIRE / *CONTENTS*

Avant-propos / *Foreword* *9*

Arthur Gicqueau

Ouverture du colloque 11
Opening of the meeting *13*

Christophe Darmangeat

La guerre des concepts
Une typologie générale des confrontations collectives 15
The war of concepts
A general typology of collective confrontations *31*

François Bon

La guerre au Paléolithique : longtemps une idée molle 47
War in the Paleolithic era: for a long time, a vague idea *57*

Jürg Helbling

Guerre et paix chez les Aborigènes d'Australie 65
War and peace among the Australian Aborigines *81*

Christian Jeunesse

Types sociaux et conflits armés à Sumba (Indonésie) 95
Socio-types and armed conflicts in Sumba *109*

Pierre Lemonnier

« C'est la faute de la flèche ! »
La guerre anga et ses corrélats (Papouasie-Nouvelle-Guinée) 123
"It's the arrow's fault!"
The Anga war and its correlates (Papua New Guinea) *145*

Vincent Hirtzel et collectif

Les guerres amazoniennes 165
The Amazonian wars *167*

Jean-Loïc Le Quellec

Guerre et mythe ... 169
War and myth ... *187*

Débat fin du premier jour ... 205
Debate, end of the first day ... *211*

Isabelle Crevecoeur et collectif

Violences interpersonnelles dans la vallée du Nil à la Préhistoire ... 215
Interpersonal violence in the Nile Valley during prehistoric times ... *219*

Christian Jeunesse

Les dépôts de massacre et leur relation avec la guerre
dans le Néolithique centre-européen (5200-2500 av. J.-C.)
Un état de la question ... 223
Massacre deposit sites and their relationship to warfare
in Central European Neolithic (5200-2500 BC)
A state of affairs ... *241*

Jean-Marc Pétillon

Pas de traces, pas de crime ?
La visibilité archéologique des conflits armés collectifs pendant la Préhistoire ... 257
No traces, no crime?
The archaeological visibility of prehistoric collective armed conflicts ... *275*

Sylvain Lemoine

Interactions et conflits intergroupes chez les primates non humains :
mécanismes et voies évolutives vers la guerre ... 293
Intergroup interactions and conflicts in non-human primates:
mechanisms and evolutionary pathways toward warfare ... *311*

Bernard Lahire

Le « eux » et le « nous » : rapports conflictuels intergroupes chez les animaux sociaux ... 327
The "us" and the "them": intergroup conflict among social animals ... *339*

Maxime Petitjean

De quoi la guerre est-elle le nom ?
Discours normatifs sur les conflits armés dans le monde gréco-romain ... 351
The meaning of war
Normative discourses on armed conflicts in the Greco-Roman world ... *363*

Débat final ... 375
Final discussion ... *385*

Avant-propos

Les textes qui suivent sont issus du colloque *Le corps de mon ennemi. Conflits armés dans les sociétés sans richesse*, qui s'est déroulé à Toulouse, dans les locaux de l'université Jean-Jaurès, les 23 et 24 avril 2024. En plus des communications proprement dites, les éditeurs ont souhaité renouer avec une ancienne tradition en publiant également la retranscription des discussions auxquelles elles avaient donné lieu.

Pour leur bonne compréhension, il est nécessaire de préciser quelques éléments. D'une part, les auteurs de deux communications effectuées lors du colloque n'ont pas souhaité en tirer des chapitres pour ces actes. Il s'agit de V. Hirtzel, qui, ne pouvant être présent, avait enregistré sa contribution à propos des guerres amazoniennes afin qu'elle soit diffusée, et d'I. Crevecoeur, qui avait présenté ses travaux sur le site de Djebel Sahaba. Ces deux interventions sont toutefois consultables en vidéo à l'adresse suivante : https://doi.org/10.60527/s6gb-na86. En sens inverse, B. Lahire, dont la contribution figure dans ce recueil, était souffrant et n'avait pu se rendre aux débats ; C. Darmangeat avait improvisé une courte communication afin de présenter les grandes lignes du propos qu'il développe ici de manière beaucoup plus précise. Les discussions ayant suivi ces trois présentations figurent dans ce volume.

Foreword

The texts in this volume are the proceedings of the symposium "The body of my enemy: Armed conflicts in societies without wealth," which took place in Toulouse, Jean-Jaurès University, on April 23-24, 2024. In addition to the papers themselves, the editors wanted to revive an old tradition by also publishing transcripts of the discussions to which they gave rise.

For a better understanding, it is necessary to clarify a few points. Firstly, the authors of two papers presented at the symposium did not wish to contribute chapters to these proceedings. These were V. Hirtzel, who was unable to attend and recorded his contribution on the Amazonian wars on video for broadcast, and I. Crevecoeur, who presented her work on the Djebel Sahaba site. However, both presentations can be viewed on video at the following address: https://doi.org/10.60527/s6gb-na86. Conversely, B. Lahire, whose contribution appears in this issue, was unable to attend the debates for reasons of health; C. Darmangeat improvised a short presentation to outline the main points of the argument he develops here in much greater detail. The discussions that followed these three presentations are included in this volume.

« Le Corps de mon ennemi » : conflits armés dans les sociétés sans richesse
Actes de la séance de la Société préhistorique française, Toulouse (23-24 avril 2024)
Textes publiés sous la direction de Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon et Nicolas Teyssandier
Paris, Société préhistorique française, 2026 (Séances de la Société préhistorique française, 23)
p. 11-12
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

Ouverture du colloque

Arthur Gicqueau

Bonjour à toutes et à tous, merci d'être venus pour cette première journée consacrée aux conflits armés intergroupes dans les sociétés dépourvues d'État et de richesse.

En premier lieu, C. Darmangeat, J.-M. Pétillon, N. Teyssandier et moi-même tenons à remercier l'université de Toulouse Jean-Jaurès et le laboratoire Traces qui ont accepté d'accueillir cet événement ici, dans la maison de la recherche. Nous les remercions également pour leur soutien financier, ainsi que le laboratoire LADYSS, l'équipe SMP3C, l'UFR et le département Histoire, Arts et Archéologie. Merci enfin à la Société préhistorique française, qui a intégré cet événement dans son cycle annuel, qui soutient elle aussi financièrement ce colloque et en assurera la publication en ligne dans sa collection des « Séances de la SPF ».

L'ensemble du comité d'organisation et moi-même sommes donc très heureux d'accueillir un ensemble de collègues que vous allez écouter au cours de ces deux journées de colloque qui seront riches en informations, en échanges et sans aucun doute en débats. Nous sommes très contents de les voir ici à Toulouse, car certains viennent de loin : du Royaume-Uni, de Suisse, de Paris, et même de Vendée… Un immense merci à eux !

L'objet de cette rencontre est de s'interroger sur l'origine de la guerre, des affrontements armés collectifs chez notre espèce, *Homo sapiens*. Plus précisément, il sera question de discuter de ce sujet pour les sociétés sans richesse et dépourvues d'État, à savoir les sociétés sans inégalités économiques, et où les biens et la propriété jouent un rôle secondaire ; ce sont les sociétés de chasseurs-cueilleurs non stockeurs, dépourvues de structures politiques de commandements explicites, c'est-à-dire sans hiérarchie significative ; et il est généralement considéré que ce type de société était celui des groupes humains nomades du Paléolithique.

Concernant les conflits armés intergroupes, depuis plusieurs décennies, au moins en France, l'hypothèse majoritaire était celle d'une origine relativement récente, coïncidant avec la néolithisation, voire le début de la Protohistoire. Cependant, au cours des dernières années, la mise en évidence de l'existence probable d'affrontements intergroupes aux alentours du XX^e^ millénaire et de véritables massacres collectifs il y a environ 10000 ans remet cette vision en cause.

Avant de rentrer dans le vif du sujet, quelques mots à propos du programme de ce colloque. Tout d'abord, vous aurez sans doute remarqué l'écrasante majorité masculine dans la liste des intervenants. Naturellement, cela n'est pas le résultat d'une sélection de notre part ; d'ailleurs deux chercheuses que nous avions conviées pour participer à cet événement n'ont malheureusement pas pu venir. Il faut évidemment y voir le fait que la thématique des conflits armés intergroupes est un axe de recherche qui demeure « genré », avec un nombre bien plus important de chercheurs masculins ; c'est ce que nous avons pu constater en organisant ce colloque, et nous espérons bien sûr que cette distorsion se corrigera à l'avenir.

Un autre point qui doit être souligné est la présence d'un certain nombre de communications qui porteront sur des objets assez différents des sociétés sans richesses, avec des présentations qui traiteront aussi bien de sociétés néolithiques que celles de primates non humains ; il s'agit d'un choix qui s'explique par deux raisons. D'une part certaines observations et méthodes utilisées pour caractériser les conflits intergroupes et identifier leurs motifs sont applicables quel que soit le type de société considérée et elles doivent donc être prises en compte pour analyser ces phénomènes chez les sociétés qui nous intéressent particulièrement ; d'autre part nous considérons qu'il est essentiel d'adopter une approche comparative relativement large pour tenter de comprendre ce que les conflits paléolithiques pouvaient avoir de spécifique en raisonnant par analogie, mais aussi par opposition.

Nous souhaitons ainsi que cette démarche permette d'avancer, à l'issue de ce colloque, vers une typologie commune concernant les conflits intergroupes dans les sociétés non étatiques, car la « guerre » y est une notion encore mal définie. Prenons par exemple la définition que

propose le dictionnaire Larousse, selon lequel la guerre est « une lutte armée entre États ». Mais alors, qu'en est-il des sociétés dépourvues d'État ? D'après l'ethnologue P. Clastres, les sociétés dites « primitives », telles que certaines sociétés amérindiennes qu'il avait pu étudier au Paraguay et au Brésil, sont en état de guerre permanent. Et si on évite de la faire, on se tient prêt, et elle serait une sorte de pensée constamment présente en arrière-plan. On serait donc bien loin de l'image du chasseur-cueilleur pacifique, telle qu'elle est encore véhiculée par certains chercheurs dans des ouvrages destinés au grand public.

Depuis les travaux de P. Clastres, des travaux en anthropologie sociale ont démontré le rôle primordial de la guerre dans diverses sociétés non étatiques subactuelles. Plusieurs chercheurs travaillant sur cette thématique sont présents aujourd'hui, et nous allons avoir la chance de les écouter dans une session dédiée aux cas ethnographiques. Celle-ci nous offrira un aperçu de la diversité des formes d'affrontements armés intergroupes et de leurs motivations au sein de sociétés traditionnelles d'Australie, de Papouasie-Nouvelle-Guinée, d'Indonésie et d'Amazonie. Nous verrons également sous quelles formes apparaissent les affrontements armés à travers les mythes de certaines sociétés non étatiques et ce qu'ils signifient pour elles. Cette session permettra de montrer à quel point les motivations à l'origine de ces conflits peuvent être complexes et très différentes de ce que l'on connaît dans les sociétés étatiques.

Les motivations qui ont conduit certains groupes humains à s'affronter durant la Préhistoire au sens large sont quant à elles extrêmement difficiles à identifier. C'est pourquoi il est important que les préhistoriens et les paléoanthropologues aient connaissance des données issues de l'anthropologie sociale, afin de prendre en compte des hypothèses qu'ils n'auraient jamais pu envisager avec le peu d'éléments livrés par les gisements préhistoriques. C'est d'ailleurs l'une des principales raisons qui nous amène à cette réunion : permettre une discussion nourrie entre l'anthropologie sociale et l'archéologie pour discuter des conflits intergroupes dans les sociétés humaines préhistoriques. Ces échanges auront lieu demain, à l'issue de la session matinale durant laquelle nous seront présentés des cas archéologiques paléolithiques et néolithiques au nord-est de l'Afrique et en Europe centrale et occidentale.

Nous prendrons ensuite du recul, afin de nous interroger sur l'origine des affrontements intergroupes au sein du genre *Homo,* voire au sein de la famille des Hominidés. Nous verrons comment la primatologie et l'éthologie en général peuvent apporter des éléments de réponse à cette question, avec des résultats issus de l'observation de chimpanzés sauvages en Afrique de l'Ouest et l'exposé d'un ouvrage récent comparant les sociétés humaines aux autres sociétés animales. Enfin, dans l'idée de discuter de notre propre perception des conflits armés collectifs dans les sociétés différentes des nôtres, nous écouterons une communication qui traitera de la conception antique de la guerre chez les Grecs et les Romains anciens, et nous verrons dans quelle mesure nous en avons hérité.

Je vous souhaite un excellent colloque !

"The body of my enemy": Armed conflicts in societies without wealth
Proceedings of the meeting of the Société Préhistorique Française, Toulouse (23–24 April 2024)
Edited by Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon and Nicolas Teyssandier
Société Préhistorique Française, 2026 (Séances de la Société Préhistorique Française, 23)
pp. 13–14
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

Opening of the meeting

Arthur Gicqueau

Hello and welcome everyone, and thank you for coming to the first day of this conference on intergroup armed conflicts in societies without a state and without wealth.

Firstly, C. Darmangeat, J.-M. Pétillon, N. Teyssandier and I would like to thank the University of Toulouse Jean-Jaurès and the Traces laboratory for agreeing to host this event here at the Maison de la Recherche. We would also like to thank them for their financial support, as well as the LADYSS laboratory, the SMP3C team, the UFR and the Department of History, Arts and Archaeology. Finally, thanks to the Société Préhistorique Française, which has included this event in its annual cycle, is also providing financial support for this conference and will publish it online in its 'Séances de la SPF' collection.

The organising committee and I are therefore very pleased to welcome a group of colleagues whom you will hear over these two days of conferences, which will be rich in information, exchanges and, no doubt, debates. We are very happy to see them here in Toulouse, as some have come from far away: the United Kingdom, Switzerland, Paris and even Vendée... A huge thank you to them!

The purpose of this meeting is to examine the origins of war and collective armed conflict in our species, Homo sapiens. More specifically, we will discuss this topic in relation to societies without wealth or a state, i.e. societies without economic inequalities, where goods and property play a secondary role. These are societies of hunter-gatherers who do not store food, have no explicit political command structure, meaning no significant hierarchy. It is generally believed that this type of society characterized the nomadic human groups of the Palaeolithic era.

For several decades, at least in France, the prevailing hypothesis was that intergroup armed conflict originated relatively recently, coinciding with the Neolithic period or even the beginning of protohistory. However, in recent years, evidence has emerged, suggesting probable intergroup clashes around the twentieth millennium and actual mass killings around 10,000 years ago, challenging this view.

Before we dive into the heart of the matter, a few words about the program for this conference. First of all, you will no doubt have noticed the overwhelming male majority among the speakers. Naturally, this is not the result of any selection on our part; in fact, two female scholars whom we had invited to participate in this event were unfortunately unable to attend. This is obviously due to the fact that the topic of intergroup armed conflict is a field of research that remains "gendered", with a much higher number of male researchers. We noticed this when organising this conference, and we hope that this bias will be corrected in the future.

Another point that should be emphasised is the presence of several presentations that will focus on subjects quite different from societies without wealth, covering topics ranging from Neolithic societies to non-human primates. This is, of course, intentional for two reasons. On the one hand, certain observations and methods used to characterise intergroup conflicts and identify their causes are applicable regardless of the type of society under consideration and must therefore be taken into account when analysing these phenomena in the societies that are of particular interest to us. On the other hand, we consider it essential to adopt a relatively broad comparative approach to understand what was specific about Palaeolithic conflicts, reasoning by analogy but also by contrast.

We hope that this approach will enable us, at the end of this conference, to move towards a common typology of intergroup conflicts in non-state societies, where the concept of "war" is still poorly defined. For example, the Larousse dictionary defines war as 'an armed struggle between states'. But what about societies without a state? According to ethnologist P. Clastres, so-called "primitive" societies, such as certain Amerindian societies he studied in Paraguay and Brazil, are in a permanent state of war; people avoid fighting but remained prepared, with the idea that war is constantly present in the background. We are therefore a far cry from the image of the peace-

ful hunter-gatherer, as still portrayed by some scholars in works intended for a wider audience.

Since Clastres' work, research in social anthropology has demonstrated the fundamental role of war in various sub-contemporaneous non-state societies. Several researchers working on this topic are here today, and we will have the opportunity to hear them speak in a session dedicated to ethnographic cases. This session will offer an overview of the diversity of forms of intergroup armed conflict and their motivations within traditional societies in Australia, Papua New Guinea, Indonesia and the Amazon. We will also see how armed conflict appears in the myths of certain non-state societies and what they mean to them. This session will show how complex and different the motivations behind these conflicts can be compared to those in state societies.

The motivations that drove certain human groups to fight each other during prehistory in the broad sense are extremely difficult to identify. This is why it is important for prehistorians and paleoanthropologists to be familiar with data from social anthropology, so that they can consider hypotheses that they would never have been able to infer from the limited evidence at prehistoric sites. This is one of the main reasons for this meeting: to foster a rich discussion between social anthropology and archaeology on intergroup conflicts in prehistoric human societies. These exchanges will take place tomorrow, at the end of the morning session, during which we will be presented with Palaeolithic and Neolithic archaeological cases from north-eastern Africa and central and western Europe.

We will then take a step back to have broader view and examine the origins of intergroup conflict within the genus Homo, and even within the Hominidae family. We will see how primatology, and ethology in general, can provide some answers to this question with findings from observations of wild chimpanzees in West Africa and a presentation of a recent book comparing human societies to other animal societies. Finally, in order to discuss our own perception of collective armed conflict in societies different from our own, we will listen to a presentation on the conception of war among the ancient Greeks and Romans and see to what extent we have inherited from them.

With that, I wish you an excellent conference!

« Le Corps de mon ennemi » : conflits armés dans les sociétés sans richesse
Actes de la séance de la Société préhistorique française, Toulouse (23-24 avril 2024)
Textes publiés sous la direction de Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon et Nicolas Teyssandier
Paris, Société préhistorique française, 2026 (Séances de la Société préhistorique française, 23)
p. 15-30
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

La guerre des concepts
Une typologie générale des confrontations collectives

Christophe Darmangeat

Résumé : Les innombrables études sur la guerre, qu'il s'agisse d'ethnographies ou d'ouvrages plus généralistes, ont dû traiter de formes de confrontations collectives *a priori* fort difficiles à appréhender. Aux côtés de la guerre proprement dite, on a souvent identifié une coutume appelée, selon les contextes, le *feud*, la faide ou la vendetta ; toutefois, le critère le plus souvent retenu pour la différencier de la guerre reste problématique à bien des égards. Pour les autres types de combats observés, leur étrangeté par rapport aux pratiques de nos propres sociétés a conduit à les rabattre sur notre propre catégorie de « guerre », tout en adjoignant un adjectif censé marquer quelque spécificité. Ont été ainsi notamment évoquées des guerres « cérémonielles » ou « ritualisées », une formule qui exprime davantage notre embarras que les propriétés du phénomène. Au bout du compte, les tentatives d'élaborer une classification raisonnée de ces diverses formes ont été peu nombreuses et apparaissent insatisfaisantes. Après avoir abordé quelques questions de méthode – en particulier, l'erreur consistant à définir une pratique par la nature de l'unité sociale qui s'y livre –, ce texte propose un cadre pour aboutir à une classification générale des confrontations collectives. Son ambition est de permettre d'aborder les différents cas ethnographiques et historiques tout en s'affranchissant au mieux des erreurs ethnocentristes – les nôtres comme celles des intéressés. Il termine sur les problèmes soulevés par le repérage archéologique des différents types ainsi identifiés, en suggérant un premier critère de discrimination.
Mots-clés : guerre, feud, duel, justice, droit, guerre ritualisée, vengeance, ressources.

INTRODUCTION

Les études sur la guerre dans les sociétés non étatiques, de même que les nombreuses formes de violence collective qui lui sont plus ou moins associées, sont le lieu d'un paradoxe. Le sujet a mobilisé depuis des décennies de nombreux chercheurs – anthropologues et archéologues – qui ont discuté en détail de certaines formes spécifiques à des aires culturelles, ou qui se sont employés à dresser de vastes synthèses. Pourtant, la conceptualisation de ce qu'est la guerre et, par contraste, de ce qu'elle n'est pas, demeure un chantier largement en friche. Même des ouvrages censés traiter de ce thème dans la plus large perspective anthropologique (Kelly, 2000 ; Haas, 2004 ; Helbling, 2006 ; Gat, 2008 ; Otterbein, 2009 ; Fry, 2009) ne se préoccupent en réalité qu'assez peu de définir précisément leurs objets. Au mieux, ils s'efforcent de différencier la guerre de ce qui, dans la littérature anthropologique sur ce point, presque exclusivement anglophone, est désigné par le terme de *feud* et qui peut, en première approche, être caractérisé comme une chaîne de vengeances ; au pire, ils n'abordent même pas cette question. Un exemple emblématique est l'ouvrage classique de R. Kelly (Kelly, 2000), qui s'emploie exclusivement à opposer l'ensemble formé par ces deux phénomènes à une catégorie qu'il appelle la « peine de mort » – au demeurant de manière impropre, dans la mesure où elle confond la peine de mort proprement dite et l'homicide de compensation (Darmangeat, 2022).

Un des symptômes les plus significatifs des lacunes de la réflexion sur le sujet est la propension à adjoindre au substantif mal défini de « guerre » un adjectif tout aussi mal défini, mais qui est censé souligner que les phénomènes observés cadrent mal avec l'idée que l'on se fait d'une guerre authentique. Nombreux sont ainsi les affrontements que la littérature ethnologique a désignés comme des guerres « à petite échelle » (*small-scale wars*), « stylisées », ou, plus souvent, « rituelles » ou « ritualisées » (par exemple Vayda, 1974 ; Gabriel, 1990 ; Knauft, 1990 ; Keegan, 2004 ; Chacon et Mendoza, 2007 ; D'Onofrio, 2014). Ce dernier qualificatif mérite qu'on s'y arrête, tant il est courant et tant il dissimule mal l'embarras qui motive son emploi. Pour

commencer, son sens est passablement ambigu, puisqu'il peut aussi bien se rapporter à la croyance en une efficacité magico-religieuse d'un certain nombre d'actes qu'au simple respect de formes définies, comme on le fait par exemple lors d'une remise de diplômes. Dès lors, on ne sait pas vraiment si la guerre « rituelle » comporte une dimension surnaturelle, qu'il s'agisse d'honorer quelque dieu ou de quérir une substance aux pouvoirs invisibles, ou si elle se contente d'obéir à certaines règles qui en limitent la portée, au point de n'être plus tout à fait une « vraie » guerre – et l'on peut alors se demander si l'idée même de « guerre ritualisée » ne finit pas par relever de l'oxymore. Ajoutons à cela que toute guerre, même la plus débridée, comporte une part de rite – y compris à l'époque moderne où, sans même parler de la bénédiction des armes, on pourrait évoquer les saluts dus aux supérieurs ou les différentes cérémonies, dont le lever des couleurs[1].

Il n'existe ainsi, à notre connaissance, aucune tentative satisfaisante d'élaborer une typologie générale des confrontations collectives dans les sociétés humaines susceptible de fournir une clé de lecture pertinente pour les phénomènes parfois déroutants observés dans les sociétés sans État et qui ne relèvent manifestement ni du *feud* ni de la guerre *stricto sensu*. C'est cette tâche que l'on souhaite entreprendre ici, en empruntant une voie jusque-là peu fréquentée : on s'intéressera en effet avant tout aux confrontations, et non directement au cadre dans lequel elles se déroulent. Le *feud* et la guerre n'apparaissent donc plus directement en tant que tels ; pour prendre une métaphore chimique, avant de comprendre les molécules, il faut identifier les différents atomes dont elles sont constituées. Cette étape est d'autant plus nécessaire que le *feud* et la guerre, comme on le verra, sont très loin d'épuiser à eux seuls la gamme des modalités par lesquelles les communautés humaines se sont affrontées.

1. BRÈVE CRITIQUE DES CLASSIFICATIONS EXISTANTES

Les travaux qui ont abordé ces questions ont le plus souvent utilisé les critères suivants :

- la forme militaire des opérations (raid, embuscade, bataille rangée, etc.),
- la nature sociale des unités impliquées (« politiques » ou non),
- les buts poursuivis.

Cette liste n'est évidemment pas exhaustive. On pourrait la compléter avec des catégories forgées à propos d'un cas ethnographique précis : ainsi celle utilisée par K. Heider (Heider, 2017) à propos des Dani de Nouvelle-Guinée, entre phases de guerre « rituelles » et « séculaires », ou celle utilisée par L. Langness, toujours en Nouvelle-Guinée, qui distinguait conflits « restreints » et « non restreints » (Langness, 1972, p. 930). Dans le cadre limité du présent travail, on se limitera à une brève discussion des principales approches.

1.1. Forme militaire

Si le critère de la forme tactique des affrontements peut avoir un intérêt du point de vue de la théorie militaire, il n'est pas difficile de voir qu'il n'en a guère du point de vue de la théorie sociale. Cette forme tactique n'est qu'un moyen qui dépend des fins poursuivies, et une même forme peut être employée dans bien des contextes. Le raid, par exemple, est compatible avec toutes les situations où il est admis d'employer la surprise, qu'il s'agisse de la guerre, du *feud*, ou d'autres cas de figure. D'une manière plus générale, une classification socialement pertinente ne peut que mobiliser des critères qui soient eux aussi sociaux.

1.2. Le *feud*, la guerre et la nature des unités sociales

Depuis des décennies, le critère de la nature des unités sociales est celui qui s'est imposé dans la littérature spécialisée (essentiellement anglo-saxonne, le sujet étant virtuellement absent en France) pour distinguer le *feud* de la guerre : ainsi, de l'avis général, la guerre serait le fait de communautés politiques (ou *polities*), tandis que le *feud* serait celui de communautés non politiques (Malinowski, 1941, p. 523 ; Berndt, 1964, p. 183 ; Pospisil, 1971, p. 2-10 ; Meggitt, 1977, p. 10 ; Helbling, 2006, p. 114 ; Otterbein, 2009, p. 43 ; Izard et Descola, 2013, p. 313).

Un tel critère soulève pourtant bien des problèmes, dont plusieurs ont été relevés par B. Boulestin (Boulestin, 2020). Sans reprendre ici l'intégralité de l'argumentation de cet auteur, à laquelle nous souscrivons entièrement, rappelons à sa suite que la notion de communauté politique n'est que très rarement définie – ou, si elle l'est, c'est de manière elle-même fort problématique[2], qui donne bien davantage le sentiment de déplacer le problème que de le résoudre. En pratique, on constate d'ailleurs que les auteurs qui se réfèrent à ce critère pour distinguer la guerre du *feud* prennent rarement la peine d'en expliciter leur définition ni, plus souvent encore, de démontrer que l'unité sociale considérée lui correspondrait. Un exemple significatif est celui des positions prises par K. Otterbein et D. Fry à propos des Tiwi d'Australie : ces deux auteurs parviennent à des conclusions strictement opposées quant à la nature des hostilités menées par les groupes locaux (Fry, 2009, p. 123 et suivantes ; Otterbein, 2004, p. 83), sans que ni l'un ni l'autre n'expliquent jamais pour quelles raisons les groupes tiwi devraient être ou non tenus pour des *polities*.

Ajoutons au dossier réuni par B. Boulestin un argument qui nous semble aussi simple que décisif, à savoir qu'un acte social ne peut jamais être défini par la seule nature de celui qui l'accomplit. Si un anthropologue arrivait dans une tribu inconnue et entendait parler de deux types de funérailles, dites « légères » et « lourdes » ; et si, interrogeant les autochtones, il s'entendait répondre qu'aux gens de la moitié du corbeau on fait des funérailles légères, tandis qu'à ceux de la moitié de l'ours on fait des funérailles lourdes, notre anthropologue ne serait guère avancé.

Tout au plus disposerait-il d'un théorème qui établirait une relation entre deux catégories de phénomènes : l'ensemble formé par les deux types de rites funéraires d'une part ; la structuration en moitiés d'autre part. Mais concernant la nature de ces rites, cette information le laisserait dans l'ignorance la plus totale. S'il était scrupuleux, notre anthropologue devrait même envisager la possibilité que les deux adjectifs puissent en réalité désigner une seule et même chose, et que la distinction soit purement terminologique, tout comme chez nous, les honoraires d'un travailleur indépendant prennent le nom de cachet lorsqu'il s'agit d'un artiste et le salaire d'un militaire s'appelle une solde. Ainsi, dire de la guerre qu'elle est le fait de communautés politiques tandis que le *feud* est celui de communautés non politiques peut être une proposition juste ou fausse ; mais dans les deux cas, cette proposition ne dit pas un mot de ce que sont la guerre et le *feud,* ni de ce qui les distingue.

À la suite de B. Boulestin, on ne différenciera ainsi le *feud* de la guerre ni par la nature des unités sociales impliquées ni par le fait que le *feud* concerne la vengeance – l'existence de guerres vindicatoires est attestée par maints témoignages ethnographiques ou historiques. La distinction entre *feud* et guerre peut et doit s'opérer sur la seule base de l'objectif des opérations : tandis que dans la guerre, la violence physique cherche à vaincre l'ennemi, c'est-à-dire, comme l'expliquait déjà C. von Clausewitz, à « [le] contraindre à accomplir notre volonté » (Clausewitz, 2006, p. 13), dans le *feud*, elle vise simplement à rétablir l'équilibre des pertes humaines. Au demeurant, et bien qu'elle n'ait pas reçu l'attention nécessaire, une telle solution avait déjà été proposée il y a longtemps. Dès 1940, A. Radcliffe-Brown soulignait l'existence de « l'institution d'une vengeance régulée en cas d'homicide. Là où elle existe […] l'opinion publique considère une telle vengeance comme juste et légitime dans la mesure où la loi du talion est respectée, c'est-à-dire que le dommage causé est équivalent à celui reçu et qu'il ne lui est pas supérieur. Les *feuds* […] du type de ceux dont relève cet exemple ne peuvent pas être considérés comme la même chose que les guerres » (Radcliffe-Brown, 1940, p. xx nos soulignés).

Quant à A. Métraux, il notait pour l'Amérique du Sud : « en analysant la motivation sous-jacente et les caractéristiques de la guerre des Indiens […], il convient de distinguer les *feuds* qui affectaient de petites communautés ou des familles étendues et les guerres intertribales proprement dites. Dans le premier cas, les hostilités cessaient souvent lorsque le groupe agresseur considérait qu'il avait obtenu une juste rétribution pour les torts qui l'avaient conduit à déclencher des hostilités ouvertes. Les guerres intertribales, au contraire, pouvaient être beaucoup plus sévères, et les assaillants pouvaient même chercher à exterminer l'ennemi » (Métraux, 1949, p. 384 nos soulignés).

Ajoutons que, au bout du compte, l'idée selon laquelle le *feud* émanerait par essence d'une unité non politique représente un contresens complet, induit par une myopie ethnocentriste. Dans une société structurée en État, le *feud* constitue une forme de violence privée qui subsiste dans les interstices de cet État et malgré lui. Il est donc tentant d'y voir la manifestation de groupes sociaux « non politiques ». Cependant, si l'on considère les choses dans l'ordre de leur succession historique, et non de manière rétrospective, le *feud* apparaît comme la manifestation du recours à une violence légitime afin de venger un tort subi. Cette coutume, que l'État naissant éprouve par la suite toutes les peines du monde à faire disparaître, exprime bel et bien l'autonomie de l'usage de la violence, sa libre disponibilité pour l'unité sociale qui la met en œuvre et le caractère pleinement « politique » de cette dernière.

1.3. Buts poursuivis

Avec sa rigueur coutumière, A. Testart avait tenté d'élaborer une classification des conflits en fonction de leurs buts. Bien que celle-ci figure dans un manuscrit non publié à ce jour[3], l'intérêt de cette entreprise mérite qu'on s'y arrête.

A. Testart opère une première classification en distinguant les guerres à finalité d'acquisition (c'est-à-dire de pillage), les guerres politiques et les guerres « à finalité spécifique », c'est-à-dire les guerres de vengeance. Ce premier découpage soulève des difficultés classiques : dans la réalité, une même guerre peut comporter plusieurs objectifs à la fois ; ces objectifs peuvent être hiérarchisés, certains n'étant que des sous-produits plus ou moins accessoires ; enfin, il peut exister une différence importante entre les buts avoués publiquement, ceux qui sont inscrits dans la conscience des acteurs et les buts réels poursuivis.

L'analyse ne s'arrête pas là ; A. Testart ajoute un second critère, qui concerne l'échelle des buts poursuivis. À la guerre proprement dite, il oppose ainsi les opérations « à finalité limitée », dont relèvent ainsi divers phénomènes tels que le *feud*, la razzia ou encore la chasse aux têtes. Cette distinction n'est pas sans rappeler celle qu'opérait L. Langness entre guerres « restreintes » et « non restreintes » : elle met le doigt sur une dimension elle aussi essentielle, sans toutefois lui apporter une solution réellement satisfaisante. En particulier, il y a bien des manières de « limiter » la finalité d'un conflit armé, et il n'est pas certain qu'il soit pertinent de les regrouper sous un terme unique. La solution proposée ici, on le verra, ne néglige pas cette dimension, mais propose de l'aborder sous un angle différent.

Remarquons enfin que, malgré son raffinement, la classification proposée par A. Testart présente le défaut de n'être pas saturante. Bien des types de confrontations n'y trouvent pas leur place, à commencer par les batailles régulées si banales dans l'ethnographie des sociétés non étatiques.

2. UNE TYPOLOGIE ALTERNATIVE

2.1. Les deux niveaux de l'analyse

Le point de départ de notre proposition consiste à distinguer les « états de conflits » entre deux entités sociales et les confrontations physiques auxquelles

elles conduisent. Même si l'un ne va pas sans l'autre, une guerre ne se résume pas à une bataille, de même qu'un *feud* n'est pas un simple assassinat : en effet, « d'une part il y a la relation d'hostilité entre groupes, d'autre part il y a la façon dont va en pratique se traduire cette relation » (Boulestin, 2020, p. 45).

La méthode défendue ici consistera à affirmer que la classification doit partir des confrontations – c'est-à-dire, en quelque sorte, les atomes – pour remonter ensuite aux « états de conflits » – les molécules. En première instance, cette approche écarte donc de l'analyse les concepts de guerre, de *feud* et les autres états possibles des relations sociales pour se focaliser sur les confrontations proprement dites. Celles-ci sont réparties en quatre types principaux, correspondant à deux variables binaires.

2.2. Affrontements résolutifs et affrontements non résolutifs

La première de ces deux variables caractérise la finalité des confrontations. Certaines visent à vider une querelle, autrement dit à rétablir la paix – c'est le cas de celles qui interviennent dans le cadre d'une guerre ou d'un *feud*. À la suite de P. Descola et M. Izard (Izard et Descola, 2013, p. 314), on propose de parler alors de confrontations « résolutives ».

De prime abord, l'existence d'affrontements non résolutifs heurte le sens commun. Qui serait assez insensé pour se battre, et risquer sa vie, sans avoir comme objectif ultime de sortir d'une situation de conflit – au besoin en écrasant toute résistance ? L'anthropologie sociale fournit pourtant plusieurs exemples de telles situations *a priori* invraisemblables à nos yeux. Les Tupinamba de l'actuel Brésil, qui, au XVIe siècle, lançaient de lointaines expéditions pour ramener, au mieux, une demi-douzaine de prisonniers, étaient animés de raisons qui leur semblaient parfaitement impérieuses : ces prisonniers étaient destinés à être exécutés et dévorés dans des occasions d'une importance capitale (Fernandes, 1952). Mais ce faisant, l'objectif n'était pas d'éteindre l'animosité qui prévalait avec l'adversaire. C'était même l'exact inverse : l'expédition militaire était à la fois le fruit de la relation d'inimitié et la condition de sa préservation. Ainsi que le soulignèrent plusieurs témoins (dont Thevet, 2011, p. 207), on allait capturer quelques ennemis parce qu'ils étaient les ennemis de toujours et qu'ils devaient le rester jusqu'à la fin des temps afin que l'ordre des choses soit respecté. S'il est emblématique, ce type de combat non résolutif est loin d'être le seul. On y reviendra.

Concédons enfin volontiers qu'entre confrontation résolutive et confrontation non résolutive, il n'y a pas de solution de continuité : on trouverait sans peine des situations indéterminées ou ayant mué d'une catégorie à l'autre. Ce constat (qui pourrait s'appliquer à la plupart des concepts utilisés dans les disciplines scientifiques, quel qu'en soit l'objet) n'invalide en rien la pertinence de ces catégories, dans la mesure où la plupart des confrontations se situent clairement de part ou d'autre de cette limite.

2.3. Affrontements discrétionnaires et affrontements conventionnaires[4]

À la répartition entre confrontations résolutives et non résolutives s'en superpose une seconde : celle qui oppose les affrontements décidés de manière unilatérale à ceux dont le déroulement est encadré par un accord préalable entre les deux parties et obéissent par conséquent à un ensemble de règles communes.

L'affrontement discrétionnaire n'a guère besoin d'être explicité : il constitue la matière ordinaire de toute situation où l'on cherche à imposer sa volonté à l'adversaire, que cette aspiration soit réciproque ou non. En pareil cas, la bataille rangée à armes égales est possible, mais elle demeure en quelque sorte un accident : cette situation n'est pas recherchée, et encore moins décidée, entre les deux parties. Elle n'est, du point de vue de chaque camp, qu'un pis-aller qui résulte de l'impossibilité d'établir un rapport de force militaire favorable (dont la surprise constitue un des éléments les plus fréquents).

Comme son nom l'indique, la confrontation conventionnaire résulte d'un accord préalable entre les adversaires. Ainsi que l'écrivait l'historien S. Muhlberger à propos de certains cas médiévaux : « Le moment, le lieu, les effectifs et la spécification de ce en quoi consiste la victoire sont arrangés par avance et mutuellement acceptés » (Muhlberger, 2008, p. 286). Ce dernier élément constitue le point clé de cette définition : c'est lui qui établit une différence entre ce type d'événements et des affrontements dans lesquels on convient simplement d'éviter certaines armes ou certains actes. C'est la raison pour laquelle on a rejeté le terme de « conventionnel » (qui s'applique à certaines guerres), pour proposer le néologisme de « conventionnaire ».

L'exemple canonique de telles confrontations est la bataille régulée, ce duel collectif dont les sociétés non étatiques fournissent d'innombrables exemples – abondamment signalé en Australie, en Mélanésie et en Amazonie[5], il semble en revanche absent de l'Amérique du Nord, et sans doute de l'Afrique et de l'Asie. Il est évidemment possible de trouver des exemples de ruse où, à la suite d'une décision de bataille régulée, un des deux camps trompe l'autre (en dissimulant des troupes, en utilisant un armement illicite, en poursuivant le combat au-delà de ce qui était décidé, etc.). De tels contre-exemples n'invalident évidemment pas davantage la catégorie générale de la bataille régulée que la tromperie ou le vol n'invalident la catégorie de l'échange.

Pour restreindre le degré de violence, la confrontation conventionnaire agit sur deux paramètres.

Le premier, trivial, concerne à la fois les armes employées et les dommages censés mettre un terme au combat. À une extrémité du continuum, aucune limitation de la violence n'est mise en œuvre et la confrontation conventionnaire est potentiellement aussi létale qu'une confrontation libre. À l'autre extrémité, celui de la restriction maximale de la violence, on se bat à mains nues ; le caractère physique de la confrontation finit même parfois par se dissoudre totalement, comme

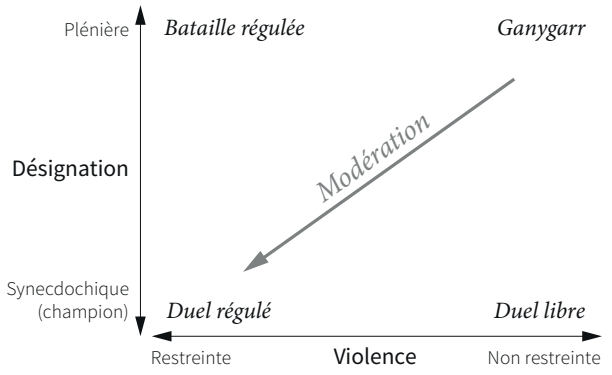

Fig. 1 – Modération des confrontations conventionnaires.

dans les duels de chants pratiqués par certains groupes inuits[6].

L'autre axe de la modération de la violence est plus indirect : il consiste à limiter le nombre de combattants. Au lieu de mobiliser la totalité des membres des groupes impliqués, la confrontation oppose un nombre donné d'individus agissant en tant que représentants – un mode que l'on peut qualifier de « synecdochique[7] ». Le combat n'implique dans ce cas qu'une fraction de la collectivité concernée et, à la limite, un seul individu, dans un « duel de champions », comme dans le légendaire duel de David contre Goliath.

On peut ainsi représenter les différentes variantes de la restriction de la violence dans les confrontations conventionnaires dans un schéma à deux axes (fig. 1). La violence la plus débridée intervient dans le cas limite du *ganygarr*[8] de la terre d'Arnhem, où les clans en conflit conviennent d'un commun accord de vider leur querelle (« un combat de lances pour mettre un terme aux combats de lances » : Warner, 1969, p. 162) dans une rencontre dévastatrice où tous les coups sont permis, y compris la ruse et la surprise. L'autre extrémité, celle de la modération maximale de la violence, serait incarnée par un duel de champions sans emploi de la violence physique.

3. EXPLORATION DE LA CLASSIFICATION

On aboutit ainsi à une classification générale des confrontations en quatre grandes catégories, qu'on se propose à présent d'explorer rapidement (tabl. 1).

	Discrétionnaire	**Conventionnaire**
Résolutive	I	II
Non résolutive	III	IV

Tabl. 1 – Typologie des confrontations collectives.

3.1. Confrontations discrétionnaires résolutives (I)

Le secteur I correspond aux affrontements qui nous sont les plus familiers : ceux où l'on combat l'adversaire par une décision unilatérale et dans la perspective de parvenir à établir (ou à rétablir) la paix.

Dans le cadre d'un *feud*, la confrontation typique est celle de l'homicide de compensation, où un des deux groupes cherche à se venger d'un dommage en infligeant un dommage équivalent. Soulignons que si le *feud* est fait d'homicides de compensation, l'homicide de compensation, à lui seul, ne fait pas le *feud* : lorsque la partie qui le subit, par faiblesse ou parce qu'elle reconnaît sa faute initiale, admet la légitimité des représailles, les choses peuvent fort bien en rester là – un cas assez célèbre d'une telle configuration est rapporté à propos d'un différend entre les Aranda et les Iliaura dans le désert australien (Spencer et Gillen, 1899, p. 490-493). Le *feud* constitue une « chaîne de vengeances », ce qu'un chercheur tel que L. Pospisil (Pospisil, 1971) avait parfaitement identifié. Elle suppose un désaccord prolongé des deux camps sur les comptes ; toute action punitive de l'un et qui, à ses yeux, rétablit l'équilibre est au contraire perçue par l'autre comme une nouvelle agression justifiant de futures représailles. La probabilité que de telles situations surviennent et se prolongent dépend évidemment de multiples facteurs ; elles peuvent cesser soit par le renoncement de l'une des parties, trop affaiblie pour poursuivre la lutte, soit par une réconciliation qui supposera généralement un apurement des comptes par le transfert de vies humaines (généralement des femmes ou des enfants) ou de richesses (le *wergeld* germanique, ou « prix de l'homme »).

La confrontation typique de la guerre est évidemment la bataille – quelle que soit sa forme tactique, ce qui n'exclut nullement la possibilité de recourir ponctuellement à des assassinats ciblés. Cependant, en pareil cas, l'homicide n'intervient pas au titre de la compensation, mais au service de l'objectif qui définit la guerre, à savoir l'affirmation par les armes de sa suprématie.

3.2. Confrontations conventionnaires résolutives (II)

On a déjà évoqué les batailles régulées, ces duels collectifs plus ou moins meurtriers. Il importe toutefois de relever que cette forme recouvre des variantes qu'il convient de distinguer.

La première, qui nous vient le plus spontanément à l'esprit, est celle où la confrontation a pour objectif de designer un vainqueur. Tel semble être le principe même d'un duel judiciaire, que celui-ci oppose des individus ou des collectivités (en tant que telles, ou par l'intermédiaire de représentants). Dans ce cas, la partie remportant l'épreuve de force voit ses prétentions légitimées, et la perdante doit renoncer aux siennes.

L'examen de la littérature ethnologique révèle toutefois que cette version est loin d'être la plus commune. Dans la plupart des cas, il semble que l'issue du duel soit largement accessoire et que la fonction principale, sinon exclusive, de l'affrontement consiste à vider la querelle. Tel est le sentiment qui se dégage des descriptions de maints événements australiens, où l'on a bien du mal à

percevoir qui est le vainqueur et qui est le vaincu, et en quoi la voie des armes déterminerait quoi que ce soit. De telles confrontations sont en revanche suivies de réconciliations démonstratives, notamment à l'occasion des vastes rassemblements qu'étaient les *corroborees*. Dans ce cas de figure, le duel collectif est bel et bien résolutif ; toutefois, il ne restaure pas la paix en déterminant qui est dans son bon droit, mais en permettant aux deux parties d'évacuer leur rancune, comme le font chez nous les paroles d'apaisement et la poignée de main.

Signalons en quelques mots des formes plus rares, mais qui méritent néanmoins l'attention.

Une première catégorie est constituée de situations où la confrontation est organisée de manière à infliger une sanction. Le groupe ayant préalablement reconnu sa faute se présente alors en état d'infériorité devant l'autre qui pourra donc le châtier. On trouve deux mentions de cette coutume en Australie aborigène. Chez les Jinibara du Queensland, elle s'organisait selon une logique synecdochique : la sanction frappait un champion désigné par le groupe coupable[9]. Chez les Tiwi des îles Melville et Bathurst, une version plénière fut observée, au cours de laquelle « chaque combattant de Melville envoya des lances et des massues sur celui de Bathurst qui lui faisait directement face. […] notons que durant cette phase du combat, ceux de Bathurst ne lançaient pas d'armes, mais ne faisaient que se défendre. Ils acceptaient une forme modérée de punition » (Pilling, 1958, p. 267-268).

Un dernier cas de figure est celui d'affrontements régulés, au cours desquels les adversaires, tout comme dans le *feud*, cherchent à parvenir à un équilibre des pertes. De telles pratiques ont été décrites en Nouvelle-Guinée, par exemple chez les Dani (Larson, 1987, p. 24) ou chez les Kamanuku (Bergmann, 1971, p. 192). Dans les deux cas, elles coexistaient avec des affrontements discrétionnaires sans retenue, desquels elles étaient parfaitement distinguées par les intéressés, qui leur avaient notamment donné à chacune un nom spécifique.

3.3. Confrontations discrétionnaires non résolutives (III)

Remarque préliminaire : si les confrontations résolutives peuvent être différenciées selon les voies par lesquelles elles cherchent à dénouer le conflit, ce n'est évidemment pas le cas de confrontations non résolutives. En plus, bien sûr, de la dichotomie « discrétionnaires-conventionnaires », on classifiera celles-ci en fonction de leurs objectifs, étant entendu que ceux-ci, dans la réalité, peuvent fort bien se superposer.

La catégorie III regroupe des affrontements imposés à l'adversaire et que l'on cherche évidemment à remporter, mais qui ne s'inscrivent pas dans la volonté de dénouer un conflit et d'aboutir à la paix. On peut en citer quatre déclinaisons principales.

La première, qui s'apparente à la chasse, est sans doute la plus familière à nos yeux : c'est celle qui est motivée par le pillage, et dont le nom le plus usuel est la razzia. Dans l'histoire européenne, on peut évoquer à titre d'exemple les raids des Vikings – on notera que la concession de la Normandie en constitue un résultat *a posteriori*, négocié par le roi de France pour y mettre un terme, mais dont rien n'indique qu'il constituait un but initial de Rollon et de ses troupes. Le pillage peut aussi concerner des êtres humains, en particulier ceux dont on fera ensuite ses esclaves ou que l'on destine au sacrifice – soit les deux objectifs principaux des raids iroquois au long cours que J.-F. Lafitau appelait des « petites guerres » (Lafitau, 1724, p. 169).

Le second grand motif de ces confrontations est la vengeance. Pour autant, il ne s'agit ni de l'assassinat de compensation typique du *feud*, ni de la bataille traduisant une guerre vindicative. Les confrontations non résolutives n'ont pas pour but d'équilibrer les pertes ni de mettre durablement l'ennemi hors d'état de nuire. Elles sont motivées par le simple fait que le groupe ciblé est un ennemi héréditaire et qu'il est destiné à le demeurer. On monte donc des expéditions dont les objectifs ne consistent pas à triompher de l'adversaire, mais à tuer quelques individus ou à les capturer afin de les mettre ultérieurement à mort, en prenant soin de ne pas soi-même subir de pertes. Cette configuration est notamment décrite à propos de l'Amazonie – par exemple chez les Tupinamba, où elle a été qualifiée de « vengeance sans fin » (D'Onofrio, 2003) – ou du Chaco, par exemple chez les Chaqueños, qui ont inspiré les lignes qui suivent, particulièrement éclairantes : « Bien que qualifiées parfois de "feuding" ou de "vendetta" […], les guerres des Indiens chaqueños – comme d'autres guerres sudamérindiennes […] ne semblent pourtant pas avoir obéi à une logique vindicatoire, selon la définition anthropologique moderne du terme […]. En particulier, les échanges de violences ne sont pas ici régis par une règle de réciprocité dans un jeu de "somme zéro". Au contraire, et comme la vengeance Tupinamba ou la guerre inter-tribale jivaro, le *caatshai* n'a ni début ni fin ; il est, par définition, interminable […] vis-à-vis des ennemis, on n'est jamais, on ne peut pas être quittes » (Sterpin, 1993, p. 58, mes soulignés).

Le troisième grand motif qui suscite ce type d'affrontements est ce qu'on appelle traditionnellement la « chasse aux têtes ». On n'entrera pas ici dans les détails d'un dossier qui, à lui seul, mériterait une étude systématique – au demeurant, on pourra s'étonner du fait qu'aucun chercheur n'ait jamais tenté une véritable synthèse sur la question[10]. Quoi qu'il en soit, il est impératif de ne pas confondre des phénomènes aux significations sociales très différentes et de restreindre l'appellation de « chasse aux têtes » aux seules opérations ayant pour objectif premier de se procurer des têtes en raison des vertus magico-religieuses qu'on leur accorde[11]. Cette définition écarte donc la quête de simples têtes-trophées, c'est-à-dire de têtes attestant la gloire et la valeur militaire de leur acquéreur mais dont la prise ne constitue pas le but premier des opérations. Ajoutons que si la tête est la partie du corps la plus souvent recherchée dans de telles entreprises, on trouve aussi des cas où cette quête porte sur d'autres organes ou substances. Un exemple original est celui des Yagua d'Amazonie qui, pour leur part, tuent pour s'emparer des dents (Chaumeil,

1985) ; un autre, beaucoup plus banal, est celui des scalps qui, chez au moins quelques tribus d'Amérique du Nord, jouaient un rôle en tout point semblable à celui que l'on a évoqué pour les têtes. Plutôt que de parler de la seule « chasse aux têtes », il serait donc plus juste d'employer un terme plus général tel que celui de prédation.

La pertinence à considérer la prédation comme un motif spécifique, distinct à la fois du pillage (razzia) et de la vengeance, appellerait une discussion détaillée. Un premier problème est que dans certaines zones, on tend à faire d'une pierre deux coups, et à choisir comme cible ceux avec qui on possède un différend et dont on souhaite se venger. Ce n'est pas le cas partout et, en certains endroits, on distingue même soigneusement le cercle au sein duquel on se venge de celui au sein duquel on prend les têtes (généralement, plus éloigné sur le plan social et géographique). Mais même si, dans les faits, ils se confondent parfois, il est indispensable de distinguer le motif de prédation du motif de vengeance. La question se pose en des termes un peu différents à propos du pillage. Après tout, du point de vue de ceux qui la pratiquent, la prédation constitue une forme d'appropriation de ressources au même titre que le serait un vol de bétail ou d'objets précieux. Si l'on va quérir des têtes, c'est parce que celles-ci sont considérées comme indispensables pour initier les jeunes gens, pour accomplir les rites funéraires, pour inaugurer une maison ou une pirogue, pour assurer la protection et la prospérité d'un village, etc. En ce sens, la prédation fait figure de sous-ensemble du pillage ordinaire. On pourrait néanmoins soutenir qu'elle constitue une catégorie à part, soit parce que son utilité n'est qu'imaginaire, soit, surtout, parce qu'elle seule oblige par nature à procéder à des homicides. On propose de laisser cette discussion de côté ; son enjeu demeure très relatif, puisque ce critère n'intervient dans la classification proposée ici qu'à titre tout à fait secondaire.

Le point essentiel, en revanche, est que la chasse aux têtes « pure » s'inscrit infailliblement dans un mode à la fois discrétionnaire et non résolutif. Non seulement chasse-t-on sans l'accord préalable du chassé et en usant de la surprise, mais cette chasse est menée sans être jamais vue comme le moyen de restaurer la bonne entente.

Reste un quatrième et probablement dernier motif pour cette catégorie de confrontations, à savoir le deuil et la volonté affichée d'évacuer son chagrin par l'homicide de quelques ennemis. Une difficulté majeure est que ce motif semble particulièrement propice à se superposer à d'autres : le raid de deuil est très souvent en même temps un raid d'appropriation, où l'on cherche à se procurer soit des captifs vivants, soit des scalps ou des têtes. Un exemple très connu du premier cas est celui des Iroquois, dont la « petite guerre », déjà évoquée, semble avoir été presque toujours entreprise à l'occasion d'un décès. D. Richter insiste ainsi sur le fait que « les raids pouvaient être inspirés par n'importe quel décès, et pas simplement ceux qui pouvaient être attribués au meurtre ou à la guerre et qui exigeaient une vengeance ou quelque autre expiation » (Richter, 1983, p. 532, note 17). Plus à l'ouest, dans les Plaines, les motifs s'entrelacent là aussi et il n'est pas aisé de faire la part des choses entre la vengeance, le deuil et l'acquisition des scalps. Les spécialistes s'accordent néanmoins sur le fait que des expéditions homicides étaient entreprises à la mort d'un proche sans nécessairement procéder d'une volonté de vengeance : « La motivation était la même, que l'être aimé ait été tué par l'ennemi ou non » (Smith, 1938, p. 453). L'endeuillé annonçait couramment qu'il avait « le cœur mauvais » (Clark, 1885, p. 263) en raison de son chagrin, et cette raison était jugée légitime. La prise de scalps constituait toutefois un élément crucial dans la fin de la période de deuil (Smith, 1938, p. 454). Cette connexion entre deuil et prédation s'observe également dans de tout autres contextes culturels. La présence d'une tête humaine prise chez autrui était une nécessité impérieuse pour clore tout ou partie des funérailles chez les Jaqaj de la côte méridionale de la Nouvelle-Guinée (Boelaars, 2014, p. 135), chez les Toraja de Sulawezi (Downs, 1955, p. 41) ou encore à Bornéo, chez les Iban (Davison et Sutlive, 1991, p. 171) et les Kanyan (Furness, 1902, p. 65 ; Hose et McDougall, 1912, p. 159).

3.4. Confrontations conventionnaires non résolutives (IV)

Cette quatrième et dernière catégorie regroupe donc des confrontations obéissant à des règles convenues et dont l'objectif est autre que de rétablir les bonnes relations entre les deux groupes participants.

Le premier cas de figure est extrêmement banal à nos yeux tant il a envahi la vie sociale dans le capitalisme contemporain qui en a fait une véritable industrie mondialisée : il s'agit des compétitions sportives. Sous leur forme moderne, celles-ci prennent dorénavant des précautions particulières pour préserver l'intégrité physique des participants et ne provoquent désormais plus mort d'homme, contrairement à leurs ancêtres (*haspartum* romain, soule médiévale, *calcio* florentin, etc.) où les blessures graves, voire les homicides, étaient monnaie courante. Indépendamment de cet aspect, il faut insister sur une dimension essentielle de la portée sociale du sport moderne, à savoir que les individus ou les équipes qui s'affrontent ne le font pas uniquement en leur nom propre, mais représentent presque toujours des collectivités – clubs ou nations. Cette dimension synecdochique rend évidemment ces rencontres beaucoup moins innocentes et socialement neutres que leur apolitisme proclamé voudrait le faire croire. L'idée, parfois énoncée, selon laquelle les compétitions sportives internationales seraient un substitut à la guerre est probablement assez contestable. En revanche, il ne fait guère de doute qu'en organisant une confrontation permanente, fût-ce sur un mode pacifique et au travers de quelques représentants, le sport contemporain alimente à flot continu des sentiments identitaires et des solidarités – en particulier nationales – susceptibles d'être mobilisées dans d'autres cadres.

En fait, si le sport moderne, en raison de la formalisation extrêmement poussée de ses règles, doit être considéré comme une sous-catégorie à part entière, celle-ci se

rattache néanmoins à un ensemble plus large, qu'on peut appeler les confrontations compétitives. Parmi celles-ci, nombreuses sont celles qui mettent moins l'accent sur cette compétition elle-même que sur l'aspect identitaire ; il ne s'agit pas de remporter un quelconque titre, mais de défendre son honneur, en affirmant le « nous » contre un ou plusieurs « autres ». Citons pêle-mêle les combats qui opposaient les moitiés urbaines dans l'Iran médiéval (Perry, 1999, p. 51), ceux qui à la même époque opposaient les paroisses européennes lors des fêtes religieuses, ou les batailles rangées qui mettaient aux prises les jeunes gens des trois quartiers de la capitale Nupe à l'occasion du nouvel an musulman (Nadel, 1971, p. 592). C'est probablement l'Italie qui fut la plus prolifique en ce domaine, avec des coutumes qui, après avoir été longtemps interdites, ont été ressuscitées sous des formes plus policées et constituent aujourd'hui un enjeu aussi bien patrimonial que touristique. Citons le *palio* de Sienne (une course où la cravache sert à frapper non seulement le cheval, mais aussi ses adversaires), le *calcio* florentin (un mélange de football, de rugby et de lutte, dans lequel à peu près tous les coups étaient permis), le *mazzascudo* de Pise (un combat à coups de masses et de boucliers de bois), ou la « guerre des poings » de Venise qui, sous des formes variées, opposa durant huit siècles deux quartiers de la ville (Davis, 1994). Ajoutons que ces formes, si elles ont disparu ou n'ont survécu que largement vidées de leur violence et de leur substance, ressurgissent parfois spontanément dans ces rixes entre deux quartiers, pour un regard ou toute autre atteinte à l'honneur des uns ou des autres.

Il faut réserver une place un peu différente à la mêlée médiévale qui était dominée tant par le désir de s'entraîner pour la guerre que par l'appât du gain. Rappelons que les tournois du Moyen Âge ne se limitaient pas aux fameuses joutes, dans lesquelles les cavaliers rompaient des lances en duel. Dans leur forme première, ils opposaient des groupes formés de cavaliers et de piétons dans un combat d'une grande violence, dont le but était de s'emparer des armes, du cheval ou du corps de l'adversaire, étant entendu qu'il était interdit de mettre à mort les prisonniers : ceux-ci devaient ensuite racheter leur liberté (voir notamment Barker, 1986).

Mentionnons enfin pour mémoire une institution relevée chez les Mae Enga des Hautes-Terres de Nouvelle-Guinée où, en plus des formes plus classiques de confrontations, se déroulaient parfois les « grands combats » (Meggitt, 1977), ou « grandes guerres cérémonielles », les *yanda andake* (Wiessner et Tumu, 1998). Ceux-ci, qui se déroulaient durant des semaines en respectant des formes contraignantes, faisaient relativement peu de victimes, le nombre de décès dans chaque camp se comptant généralement sur les doigts d'une seule main. La victoire se décidait en quelque sorte « aux points » – elle était attribuée au camp qui avait le moins de morts –, mais tout laisse penser qu'elle était beaucoup moins importante que la démonstration des prouesses martiales des uns et des autres. Au bout du compte, l'arrêt concerté des hostilités donnait le signal de diverses cérémonies qui étaient le lieu d'intenses distributions de biens, au point que certains informateurs y voyaient le but réel des combats (Wiessner et Tumu, 1998, p. 265).

D'autres confrontations, tout en partageant de nombreux traits avec le sport moderne, s'en distinguent toutefois suffisamment pour qu'on doive considérer qu'elles relèvent d'une sous-catégorie différente.

Une première variété rassemble les affrontements menés pour des motifs propitiatoires, afin d'attirer les faveurs d'une divinité ou de conjurer quelque calamité. Ainsi en allait-il des jeux olympiques antiques, dans lesquels la dimension sportive était subordonnée à l'hommage rendu aux dieux. Un autre exemple est celui du jeu appelé la crosse, pratiqué par plusieurs peuples amérindiens de l'est du continent, et qui représentait un ancêtre fort rugueux du hockey sur gazon. Au grand dam des missionnaires jésuites, qui s'efforçaient d'évangéliser les Hurons, leurs concurrents locaux directs, à savoir les *medecine-men*, convoquaient ce type de rencontres pour faire guérir un malade (Thwaites, 1897, p. 184-186) ou provoquer une amélioration météorologique (Thwaites, 1899, p. 46).

Un proche cousin du cas précédent est celui de confrontations à but sacrificiel. Il s'agit là aussi de s'attirer les faveurs d'une divinité, mais par le biais spécifique du sang répandu, soit directement lors du combat, soit indirectement par la mise à mort des prisonniers selon le rite approprié. On aura reconnu dans cette option la fameuse « guerre fleurie » des Aztèques (*xōchiyāōyōtl*), où étaient censées s'opposer d'un commun accord les troupes de la Triple Alliance à celles de certains de ses voisins ; au cours de ces batailles apparemment très réglementées, le but des deux camps était beaucoup moins de tuer des adversaires que de s'en emparer, afin de fournir des victimes sacrificielles dont ces civilisations faisaient une forte consommation. Le problème est que les témoignages concernant ces « guerres fleuries » sont à la fois très indirects et passablement divergents. Dans les dernières décennies, une partie importante de la recherche américaine a souligné les limites de nos informations (Hicks, 1979 ; Isaac, 1983 ; Hassig, 1988) – un débat qui, curieusement, semble avoir rencontré très peu d'échos en France où la réalité de la « guerre fleurie » semble être définitivement tenue pour acquise (Graulich, 2005 ; Durand-Forest, 2008 ; Duverger, 2016). En tout état de cause, la prudence impose de nourrir de très sérieux doutes non seulement sur la nature, mais sur l'existence même de cette institution.

À cette catégorie se rattachent en revanche au moins trois autres coutumes parfaitement attestées. La première perdure dans les Andes depuis l'époque précolombienne jusqu'à nos jours sous une forme à peine atténuée : il s'agit du *tinku*, un combat opposant chaque année deux moitiés d'une communauté villageoise. Non seulement les quelques morts qui ne manquaient pas de survenir n'étaient pas vengés, mais ils étaient accueillis dans une atmosphère de liesse générale. L'objet explicite de la plupart des *tinku* est de pronostiquer la qualité de l'année agricole pour l'une et l'autre moitié. Pour que celle qui sort victorieuse soit assurée d'une bonne récolte, il

faut que le sang de l'adversaire soit versé et qu'il y ait au moins un mort. Celui-ci étant offert à la divinité de la Terre, cette bataille rituelle constitue avant tout le moyen d'effectuer un sacrifice (Molinié-Fioravanti, 1988, p. 60). Les deux autres exemples sont aussi éloignés du précédent par la géographie qu'ils en sont proches par leur contenu. Il s'agit pour commencer de la *pasola*, une rencontre qui se déroule chaque année dans la partie occidentale de l'île indonésienne de Sumba en l'honneur du dieu Nyale, et durant laquelle deux équipes de cavaliers s'affrontent à coups de lance, provoquant des blessures qui s'avèrent parfois fatales. Là aussi, le sang répandu est censé fertiliser le sol (Wibawa *et al.*, 2023). Il en allait de même chez un peuple népalais, les Newar. Chaque printemps, dans la ville de Katmandou, après deux semaines d'affrontements sporadiques entre jeunes gens, les adultes rejoignaient le combat pour une soirée. On se lançait des pierres, et le bilan comptait régulièrement un ou deux morts (Hamilton, 1819, p. 43-44). Là encore, ceux-ci étaient considérés comme des sacrifices offerts aux déesses et auraient pour vertu de fertiliser le sol, de féconder les champs et, probablement, d'invoquer la pluie (Toffin, 1996, p. 71-72).

4. UNE SYNTHÈSE ET QUELQUES QUESTIONS SUPPLÉMENTAIRES

Les développements qui précèdent peuvent être repris dans une présentation synthétique (tabl. 2).

On soulignera que les dimensions de la restriction de la violence (Langness, 1972) et/ou de l'ampleur des opérations (Testart, 2009), placées par ces auteurs au centre de leur classification, traversent les catégories proposées ici, sans véritablement les recouper. Certes, les affrontements recherchant la suprématie sur l'adversaire incarnent à première vue les opérations militaires qui se distinguent à la fois par leur ampleur et par leur létalité, ce qui tend à les opposer à tous les autres. En réalité, il n'existe pas d'équivalence stricte entre la recherche de la victoire/domination, l'ampleur du conflit et le degré de violence. Il est des guerres aux objectifs très limités, et où les belligérants ne font qu'un usage très partiel de la force armée dont ils disposent. Inversement, comme on l'a vu, certaines confrontations conventionnaires, tel le *ganygarr* australien, peuvent admettre, à l'échelle des sociétés qui le pratiquent, une violence dévastatrice, sans pour autant relever de la guerre. Sur ce point, mon opinion a donc évolué depuis mes écrits consacrés à l'Australie (Darmangeat, 2021). Le *ganygarr* n'est une guerre ni par ses modalités – il ne peut intervenir sans l'accord préalable des deux parties, et il est convenu que ce combat unique mettra définitivement fin au conflit – ni par ses objectifs – on ne voit pas que le vainqueur, s'il en est un, impose quoi que ce soit au vaincu.

Parmi les innombrables questions que les pages qui précèdent n'ont fait que survoler, il y a évidemment celles qui touchent aux buts des opérations militaires. Si l'on a souligné l'importance de la vengeance et d'un règlement des conflits qui peut être qualifié de judiciaire, on a laissé de côté la question de l'appropriation des ressources. C'est un point d'autant plus important qu'il fait globalement consensus, même parmi des chercheurs aux opinions par ailleurs totalement divergentes. Ainsi, qu'il s'agisse des « faucons » qui plaident pour une origine lointaine de la guerre ou des « colombes » qui la situent dans une période plus récente, tous s'accordent sur le fait que la guerre a pour enjeu la mainmise sur les ressources ; seul fait débat le rapport bénéfice/risques de cette lutte armée selon les différents modes de vie. Pour les uns, la lutte pour les ressources existe à tous les stades de l'organisation sociale puisqu'elle conditionne l'évolution biologique elle-même. Pour les autres, les ressources ne valent la peine d'être saisies ou défendues par la force qu'une fois devenues suffisamment concentrées, après que la sédentarisation a permis une accumulation locale de biens ou d'humains, ou ait rendu la fuite beaucoup plus coûteuse. Or il semble bien que l'ensemble de cette approche appelle de sérieuses nuances. Pour commencer, la documentation ethnologique plaide pour la rareté, sinon l'absence, d'une telle motivation dans les sociétés de chasse-cueillette mobile – c'est par exemple ce qui ressort de l'analyse du cas aus-

	Discrétionnaire	**Conventionnaire**
Résolutif	- par victoire[1] - par équilibrage[2]	- par victoire - par catharsis - par équilibrage - par sanction
Non résolutif	- acquisition { de biens / d'êtres humains / d'éléments corporels - vengeance (sans fin) - deuil	- propitiatoire { sacrificiel / non sacrificiel - compétitif { « grands combats »[3] / identitaire / jeux / sports

1 Possiblement dans le cadre d'une guerre.
2 Possiblement dans le cadre d'un *feud.*
3 *Yanda andake* des Mae Enga (Nouvelle-Guinée).

Tabl. 2 – Représentation synthétique des types de confrontation.

tralien, particulièrement documenté (Darmangeat, 2021). Au demeurant, dans leur ouvrage pionnier sur le sujet, et en rupture avec une tradition représentée par exemple par A. Beyneix (Beyneix, 2001), J. Guilaine et J. Zammit avaient parfaitement identifié ce point : « Sans nier l'appât des biens d'autrui comme source de certains conflits, il convient pourtant de ne pas ramener systématiquement les heurts entre communautés à des causes purement matérielles. On sait que les ruptures d'alliances, les vexations, l'entretien de l'animosité, la notion d'"ennemi héréditaire" sont autant de raisons de querelles qui finissent mal. Et ces motifs ont peu à voir avec la production. Ils peuvent donc être plus anciens que le Néolithique » (Guilaine et Zammit, 2001, p. 48).

Ensuite, de manière sans doute encore plus contre-intuitive, l'ethnologie montre que cette absence de motivations matérielles dans les conflits collectifs se prolonge dans nombre de sociétés dans lesquelles la richesse commence pourtant à jouer un rôle avéré[12]. Il y a sans doute là un paradoxe à explorer. Terminons sur la manière dont l'analyse qui précède pourrait bénéficier à l'archéologie. Il va de soi que discriminer les différents cas de figure que l'on a mis en évidence à partir de leurs traces matérielles est une tâche virtuellement hors de portée. L'archéologie, dans le meilleur des cas, trouve des cadavres dont elle peut prouver qu'ils ont été tués dans un laps de temps resserré ; c'est assez pour conclure à un conflit collectif homicide, mais c'est loin d'être suffisant pour pouvoir dire de quel type il relève. Cependant, même dans l'impossibilité de répondre à cette question, il est impératif de garder à l'esprit que tout conflit collectif homicide n'est pas nécessairement une « guerre » au sens où nous avons tendance à l'entendre – de même que toute guerre ne résulte pas nécessairement d'une compétition pour des ressources. Pour terminer sur une note plus positive, on peut toutefois avancer une double proposition, certes modeste, mais qui a le mérite de constituer un pas en avant, et qui pourrait prolonger l'arbre de décision proposé par J.-M. Pétillon (voir ce volume). Deux éléments peuvent en effet être considérés comme des indices sûrs du caractère discrétionnaire de la confrontation. Il s'agit pour commencer de la présence de femmes, d'enfants ou de vieillards parmi les victimes, fort peu probable dans le cadre d'un affrontement qui oppose uniquement des combattants choisis, et donc, dans l'immense majorité des cas, des individus masculins dans la fleur de l'âge. Il en va de même de la mutilation des cadavres qui, tant dans son esprit que dans les données ethnographiques, apparaît elle aussi bien peu compatible avec un combat conventionnaire.

NOTES

1 La « fausse dichotomie » entre rituel et guerre est notamment critiquée par E. Arkush et C. Stanish (2005). Quant à K. F. Otterbein (2004), s'il récuse l'idée de « guerres rituelles », c'est parce qu'il restreint de fait le champ de son analyse aux formes que la suite de ce texte qualifie de discrétionnaires et résolutives.

2 Ainsi, la formule proposée par R. Naroll (Naroll *et al*., 1964), et reprise par K. F. Otterbein (Otterbein, 2009), n'est en réalité pas censée définir une communauté politique, mais un autre concept dit « ensemble territorial » (*territorial team*). Certains des problèmes posés par la notion d'unité politique sont par exemple relevés par A. R. Radcli ffe-Brown (Radcliffe-Brown, 1940, p. xviii-xix).

3 *Éléments de sociologie générale*, livre III L'État, le droit, la guerre, 2009, inédit.

4 Dans la communication orale à l'origine de ce texte, j'utilisais les termes « unilatéral » contre « bilatéral » qui, à la réflexion, ne me paraissent pas le choix le plus opportun.

5 Pour l'Australie, voir un inventaire dans C. Darmangeat (2021, p. 61-68). Pour la Nouvelle-Guinée et les îles environnantes, voir parmi de nombreux exemples les *yaling enga maga lona* organisés par les Maenge (Panoff, 1985). En Amazonie, N. A. Chagnon (1968) en rapporte plusieurs variantes chez les Yanomami. En Terre de Feu, signalons également le *jelj*, pratiqué par les Selknam (Bridges, 2007).

6 Pour être précis, ces duels de chants ne semblent cependant pas avoir revêtu un authentique caractère collectif (voir Darmangeat, 2023, p. 78).

7 La synecdoque est une figure qui consiste à désigner le tout par l'une de ses parties.

8 Cette retranscription remplace dorénavant celle de *gaingar*, utilisée par L. Warner.

9 Voir L. P. Winterbotham, *Some native customs and beliefs of the Jinibara and neighbouring tribes on the Brisbane and Stanley rivers, Queensland*, Winterbotham, 1957, inédit.

10 Si l'on excepte les quelques pages consacrées au sujet par C. Coiffier et A. Guerreiro (1999), ou par A. Testart (inédit, voir note de bas de page 3). L'ouvrage édité par J. Hoskins (Hoskins, 1996), outre qu'il reste centré sur une aire culturelle précise, ne s'inscrit pas dans un tel objectif.

11 Voir note 3.

12 Sans pouvoir présenter des données exhaustives à ce sujet, signalons, outre celles qui concernent l'Australie, celles qui se rapportent par exemple au monde inuit, notamment pour la façade maritime de l'Alaska (Darmangeat, 2023).

Christophe Darmangeat
Université Paris Cité, LADYSS, Paris, France
christophe.darmangeat@u-paris.fr

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ARKUSH E., STANISH C. (2005) – Interpreting conflict in the ancient Andes: Implications for the archaeology of warfare, *Current anthropology*, 46, 1, p. 3-28.

BARKER J. R. V. (1986) – *The tournament in England, 1100-1400*, Woodbridge, The Boydell Press.

BERGMANN W. (1971) – The Kamanuku (the culture of the Chimbu tribes), vol. 1 *General remarks*, Harrisville, Bergman.

BERNDT R. M. (1964) – Warfare in the New Guinea Highlands, *American anthropologist, New Series*, 66, 4, p. 183-203.

BEYNEIX A. (2001) – Aux origines de la guerre : actes de violence et massacres dans le néolithique européen, *Revue des études anciennes*, 103, 3-4, p. 329-342.

BOELAARS J. H. M. C. (2014) – *Head-hunters about themselves. An ethnographic report from Irian Jaya, Indonesia*, New York, Springer.

BOULESTIN B. (2020) – Ceci n'est pas une guerre (mais ça y ressemble) : entre doctrine et sémantique, comment aborder la question de la guerre préhistorique ?, *Paleo*, 2, 30, p. 36-56.

BRIDGES E. L. (2007) – *Uttermost part of the earth: a history of Tierra del Fuego and the Fuegians*, New York, Rookery.

CHACON R. J., MENDOZA R. G. (2007) – *Latin American indigenous warfare and ritual violence*, Tucson, University of Arizona Press, 293 p.

CHAGNON N. A. (1968) – *Yanomamo the fierce people*, New York, Holt, Rinehart & Winston.

CHAUMEIL J.-P. (1985) – Échange d'énergie : guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne, *Journal de la Société des américanistes*, 71, 1, p. 143-157.

CLARK W. P. (1885) – *The Indian sign language*, Philadelphie, L. R. Hamersly & Co.

CLAUSEWITZ C. von, (2006) – *On war*, New York, Oxford University Press (Oxford World's Classics), 284 p.

COIFFIER C., GUERREIRO A. (1999) – La chasse aux têtes : une dette de vie ?, *in* Y. Le Fur (dir.), *« La mort n'en saura rien ». Reliques d'Europe et d'Océanie*, catalogue d'exposition (musée national des Arts d'Asie et d'Afrique, 1999-2000), Paris, Réunion des musées nationaux, p. 30-45.

DARMANGEAT C. (2021) – *Justice et guerre en Australie aborigène*, Toulouse, Smolny, 352 p.

DARMANGEAT C. (2022) – Les principes organisateurs de la justice aborigène, *Droit et Cultures*, 83, 1, p. 162-186.

DARMANGEAT C. (2023) – Traditional Aboriginal and Inuit judicial proceedings: A comparative study, *Arctic anthropology*, 59, 1, p. 71-86.

DAVIS R. C. (1994) –*The war of the fists: Popular culture and public violence in late Renaissance Venice*, New York, Oxford university press.

DAVISON J., SUTLIVE V. H. J. (1991) – The children of Nising. Images of headhunting and male sexuality in Iban ritual and oral literature, *in* V. H. J. Sutlive (dir.), *Female and male in Borneo: contributions and challenges to gender studies*, Williamsburg, Borneo research council (Monograph Series), p. 153-230.

D'ONOFRIO S. (2003) – Guerre et récit chez les Indiens ayorés du Chaco boréal paraguayen, *Journal de la société des américanistes*, 89, 1, p. 39-81.

D'ONOFRIO S. (2014) – La guerre ritualisée, des Aché aux Tupinamba : Quelques réflexions sur le parcours à rebours, *in* J. Baechler et J.-V. Holeindre (dir.), *Guerre et Politique*, Paris, Hermann (L'Homme et la guerre), p. 67-87.

DOWNS R. E. (1955) – Head-hunting in Indonesia, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 111, 1, p. 40-70.

DURAND-FOREST J. DE (2008) – *Les Aztèques*, Paris, Les Belles Lettres (Guides Belles Lettres des civilisations).

DUVERGER C. (2016) – Guerre fleurie, sacrifice et tribut dans la Méso-Amérique préhispanique : l'exemple aztèque, *in* J. Baechler (dir.), *Guerre et Religion*, Paris, Hermann (L'Homme et la guerre), p.71-79,

https://www.cairn.info/guerre-et-religion-2016--9782705691585-page-71.htm?ref=doi

FERNANDES F. (1952) – La guerre et le sacrifice humain chez les Tupinamba, *Journal de la Société des américanistes*, 41, 1, p. 139-220.

FRY D. (2009) – *Beyond war: The human potential for peace*, New York, N. Y., Oxford university press.

FURNESS W. H. (1902) – *The home-life of Borneo head-hunters. Its festivals and folklore*, Philadelphia, J. B. Lippincott Company.

GABRIEL R. A. (1990) – *The culture of war: Invention and early development*, New York Westport, London, Greenwood press (Contributions in military studies, 96).

GAT A. (2008) –*War in human civilization*, Oxford, Oxford University Press.

GRAULICH M. (2005) –*Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Fayard, 415 p.

GUILAINE J., ZAMMIT J. (2001) – *Le sentier de la guerre : visages de la violence préhistorique*, Paris, Seuil, 371 p.

HAAS J. (2004) – *The anthropology of war*, Cambridge, Cambridge university press, 242 p.

HAMILTON F. B. (1819) – *An account of the Kingdom of Nepal and of the territories annexed to this dominion by the house of Gorkha*, Edinburgh, A. Constable and Company.

HASSIG R. (1988) – *Aztec warfare: Imperial expansion and political control*, Norman, University of Oklahoma press (The civilization of the American Indian series, 188), 404 p.

HEIDER K. (2017) – *The Dugum Dani: A Papuan culture in the highlands of West New Guinea*, London, Routledge, 350 p.

HELBLING J. (2006) – War and peace in societies without central power: Theories and Perspectives, *in* T. Otto, H. Thrane et H. Vandkilde (dir.), *Warfare and society: Archaeological*

and social anthropological perspectives, Aarhus, Aarhus University Press, p. 113-140.

HICKS F. (1979) – "Flowery war" in Aztec history, *American ethnologist*, 6, 1, p. 87-92.

HOSE C., MCDOUGALL W. (1912) – *The pagan tribes of Borneo*, vol. 1, London, McMillan & Co.

HOSKINS J. (1996) –*Headhunting and the social imagination in Southeast Asia*, Stanford, Stanford university press, 296 p.

ISAAC B. L. (1983) – The Aztec "Flowery war": A geopolitical explanation, *Journal of anthropological research*, 39, 4, p. 415-432.

IZARD M., DESCOLA P. (2013) – Guerre, *in* P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France (Quadrige. Dicos poche), p. 313-316.

KEEGAN J. (2004) – *A history of warfare* [2nd ed], London, Pimlico (Pimlico, 674), 432 p.

KELLY R. C. (2000) – *Warless societies and the origin of war*, Ann Arbor, University of Michigan press.

KNAUFT B. M. (1990) – Melanesian Warfare: A theoretical history, *Oceania*, 60, 4, p. 250-311.

LAFITAU J.-F. (1724) –*Mœurs des sauvages amériquains, comparées aux mœurs des premiers temps*, vol. 2, Paris, Saugrain.

LANGNESS L. L. (1972) – Political organization, *in* P. Ryan (dir.), *Encyclopaedia of Papua and New Guinea*, Melbourne, Melbourne university press, p. 922-934.

LARSON G. F. (1987) – *The structure and demography of the cycle of warfare among the Ilaga Dani of Irian Jaya*, University of Michigan, Ann Arbor, 507 p.

MALINOWSKI B. (1941) – An anthropological analysis of war, *American journal of sociology*, 46, 4, p. 521-550.

MEGGITT M. J. (1977) – *Blood is their argument: warfare among the Mae Enga tribesmen of the New Guinea Highlands*, Palo Alto, Mayfield Pub. Co (Explorations in world ethnology), 223 p.

MÉTRAUX A. (1949) – Warfare, cannibalism and human trophies, *in* J. H. Steward (dir.), *Handbook of South American Indians. The comparative ethnology of South America Indians.*, Washington, Government Publishing Office (Smithsonian Institution, Bureau of American ethnology, Bulletin, 143), p. 383-410.

MOLINIÉ-FIORAVANTI A. (1988) – Sanglantes et fertiles frontières. À propos des batailles rituelles andines, *Journal de la Société des américanistes*, 74, 1, p. 48-70.

MUHLBERGER S. (2008) – The combat of the thirty against thirty: an example of medieval chivalry, *in* L. J. A. Villalon et D. J. Kagay (dir.), *The Hundred Years War,* part II *Different vistas*, Leiden, Boston, Brill (History of warfare, 51), p. 285-294.

NADEL S. F. (1971) – *Byzance noire : le royaume des Nupe au Nigeria*, Paris, François Maspero.

NAROLL R., BERNDT R. M., BESSAC F. D., CHAPPLE E. D., DOLE G. E., DRIVER H. E., DUCEY P., EMBER M., FUCHS H., HOFFMANN H., JASPAN M., LANDY D., LEACH E., VON MERING O., MESSING S. D., MOORE F. W., MUKHERJEE R., MURDOCK G. P., NEIVA A. H., GIDEON, SJOBERG A. F., SJOBERG A. F., TRIANDIS L. M., VOEGELIN C. F., WATSON L., WHITING J. W. M. (1964) – On ethnic unit classification [and comments and reply], *Current anthropology*, 5, 4, p. 283-312.

OTTERBEIN K. F. (2004) –*How war began*, College station, Texas A & M university press (Texas A & M university anthropology series, 10), 292 p.

OTTERBEIN K. F. (2009) – *The anthropology of war*, Long Grove, Waveland press.

PANOFF M. (1985) – La violence et la dette chez les Maenge de Nouvelle-Bretagne, *Journal de la Société des océanistes*, 41, 80, p. 87-100.

PERRY J. R. (1999) – Toward a theory of Iranian urban moieties: The Ḥaydariyyah and Ni'matiyyah revisited, *Iranian studies*, 32, 1, p. 51-70.

PILLING A. R. (1958) – *Law and Feud in an aboriginal society of north Australia*, PhD Thesis, University of California, Berkeley.

POSPISIL L. (1971) – *Anthropology of law. A comparative theory*, New York, Harper & Row.

RADCLIFFE-BROWN A. R. (1940) – Preface, *in* M. Fortes et E. E. Evans-Pritchard (dir.), *African political systems*, London, New York, Toronto, Oxford university press, p. xi-xxiii.

RICHTER D. K. (1983) – War and Culture: The Iroquois experience, *The William and Mary Quarterly*, 40, 4, p. 528-559.

SMITH M W. (1938) – The war complex of the Plains Indians, *Proceedings of the American philosophical society*, 78, 3, p. 425-464.

SPENCER B., GILLEN F. (1899) – *Native tribes of Central Australia*, London, McMillan & Co.

STERPIN A. (1993) – La chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco, *Journal de la Société des américanistes*, 79, 1, p. 33-66.

THEVET A., (2011) – *Le Brésil d'André Thevet. Les singularités de la France Antarctique, 1557*, Paris, Chandeigne (Série lusitane), 576 p.

THWAITES R. G. (1897) – *The Jesuit relations and allied documents: travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791; the original French, Latin, and Italian texts, with English translations and notes*, vol. X, Cleveland, Burrows Bros. Co.

THWAITES R. G. (1899) –*The Jesuit relations and allied documents: travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791; the original French, Latin, and Italian texts, with English translations and notes*, vol. XIV, Cleveland, Burrows Bros. Co.

TOFFIN G. (1996) – The moiety system of the Newars, *Contributions to Nepalese studies*, 23, 1, p. 65-88.

VAYDA A. (1974) – Warfare in ecological perspective, *Annual review of ecology and systematics*, 5, p. 183-193.

WARNER W. L. (1969) – *A black civilization; A social study of an Australian tribe*, Gloucester, Smith.

WIBAWA K. C. S., SARASWATI R., ISPRIYARSO B. (2023) – Conflicts, law enforcement and the preservation of culture in the traditional communities: The Pasola ritual in Wanukaka in West Sumba in Indonesia, *Journal of the International society for the study of vernacular settlements*, 10, 6, p. 206-223.

WIESSNER P. W., TUMU A. (1998) – *Historical vines: Enga networks of exchange, ritual, and warfare in Papua New Guinea*, Washington [D. C.] London, Smithsonian Institution press (Smithsonian series in ethnographic inquiry).

DISCUSSION

Laura Waldvogel : Selon toi, les conflits des Tupinamba ne relèvent ni de la guerre, ni du *feud*. Où les classerais-tu ?

Christophe Darmangeat : Manifestement, il faudrait les ranger dans le non résolutif discrétionnaire, c'est-à-dire dans la même catégorie que la razzia. Est-ce de la razzia proprement dite, ou faudrait-il leur trouver un autre nom ? Je n'en sais trop rien. Des points d'interrogation subsistent néanmoins. Je construis des catégories, des cases, parce que si on n'en fait pas, on ne comprend rien. Mais la réalité, pénible, n'y rentre jamais complètement : donc, évidemment, on peut toujours trouver des cas intermédiaires. Et puis, en plus des cas intermédiaires, il y a les cas indécidables parce que nos informations sont trop lacunaires. L'impression que donnent les expéditions tupinamba, c'est que les combattants ne les mènent pas pour gagner, dans le sens où ils chercheraient à imposer des conditions de victoire à l'ennemi. Ils lancent une expédition sur un village ennemi chaque année, et c'est ainsi. En Amérique du Nord, il y a des choses qui ressemblent un peu à cela. Chez les Indiens des Plaines, chaque année, il y a la saison des attaques. On part, on tente de remporter le combat et on revient. Cela ne donne pas le sentiment que le but est d'imposer quoi que ce soit à l'ennemi. Cette impression est-elle légitime ou non ?

Pour le répéter, spontanément, j'aurais tendance à classer les opérations des Tupinamba comme non résolutives et discrétionnaires. Est-ce qu'il vaudrait mieux leur trouver un autre nom que celui de razzia, qui évoque quelque chose de réduit, alors que ces opérations impliquent 2 000, 3 000 ou 5 000 combattants ? C'est une question ouverte…

Jean-Loïc Le Quellec. Pour la question de la richesse qui, si j'ai bien compris ton intuition finale, semble intervenir un peu tardivement, ne pourrait-elle pas être prise en compte dans le tableau général, en ajoutant une troisième dimension ? Parce que tu as un tableau à deux dimensions. En construisant un cube plutôt que ce qu'on voit à l'écran, ne pourrais-tu pas introduire la richesse, voire peut-être autre chose encore ?

C. D. :En fait, cette troisième dimension ce ne serait pas la richesse en tant que telle. Elle représenterait les objectifs, c'est-à-dire : se bat-on pour la vengeance ? Pour l'acquisition de ressources – et au sein des ressources, éventuellement, il faudrait distinguer le territoire, la capture d'êtres humains vivants, etc. ? Oui, dans l'idéal, on pourrait croiser les modalités et les objectifs. Mais comme avec deux dimensions, le tableau a déjà tendance à proliférer, je me dis qu'en ajouter une troisième c'est une bonne idée dans l'esprit, mais beaucoup moins en pratique. Typiquement, je vais dire une évidence : le *feud*, par définition, ne peut concerner que la vengeance. Le principe du *feud* est de régler ses comptes. Une guerre, elle, peut porter sur tout : il peut y avoir des guerres de vengeance, des guerres pour s'approprier des territoires, des guerres pour la domination politique, etc. Donc clairement, la guerre, pour sa part, s'articule aux différents buts. Le problème, c'est que je ne sais pas comment l'écrire pour que ça ne devienne pas illisible. Les cubes, une fois sur le papier, cela devient vite compliqué ! Donc il y a un problème de lisibilité. Mais dans l'esprit, effectivement, il faut croiser tout cela avec les différents objectifs et là, on aura une classification très complète… bien que malaisée à manier.

Maxime Petitjean : Je voulais juste rebondir sur la question de la distinction entre guerre et *feud* qui est très intéressante. Donc, en gros, ton idée, c'est que la nature de l'unité sociale en cause importe peu et que ce qui compte, c'est vraiment la pratique elle-même. Mais comment parvient-on à l'analyser ? Dans le cas de l'argument classique qui consiste à dire qu'on n'a pas affaire à des unités politiques, il y a tout de même un moment où la nature de l'unité politique a des conséquences pratiques, puisqu'on a tendance à penser que ce qui fait l'unité politique, précisément, c'est la capacité des institutions à contraindre l'ensemble de la collectivité à participer aux opérations. Alors, à ce moment-là, tout de même, la nature des acteurs ne peut-elle aussi avoir son importance ?

C. D. : Alors je le redis : je ne dis pas que la nature des acteurs n'a pas d'importance ou est sans intérêt ; je dis qu'elle ne définit pas ce qu'est la pratique. Ce sont deux choses différentes. C'est indispensable si, ensuite, on veut faire de la bonne sociologie et éventuellement se demander qui fait la guerre, qui fait le *feud*, etc., mais cela ne dit pas ce que sont la guerre et le *feud*.

M. P. : Cela a tout de même des conséquences pratiques, puisque cela permet à la communauté de contraindre l'ensemble de ses composantes.

C. D. : Tu as en tête une communauté politique de type étatique ; effectivement, l'État, lui, contraint les gens à la guerre. Mais si on prend les Iroquois, tout le monde est d'accord pour dire qu'ils font la guerre. Pour autant, aucun Iroquois n'y est contraint. Donc si on dit que la guerre est faite par des unités politiques et que l'unité politique se définit par le fait qu'on puisse être contraint à prendre les armes, alors les Iroquois ne font pas la guerre !

M. P. : C'est peut-être la conclusion ?

C. D. : C'est une conclusion possible. Mais, à ce moment-là, cela revient à la définition du Larousse, selon laquelle la guerre ne peut avoir lieu qu'entre États, et tout ce que font les gens qui n'ont pas d'État ne peut pas être de la guerre. Et il me semble que ce n'est pas le bon découpage de la réalité, parce qu'on voit bien que, dans le monde non étatique, il y a des circonstances où on part se battre pour vaincre l'autre, pour lui imposer quelque chose. Admettons que l'on n'appelle plus cela des « guerres »… Fort bien, mais alors que fait-on de ce phénomène-là ? Ce n'est pas du *feud* non plus…

M. P. : C'est un conflit armé résolutif.

C. D. : Ce que tu proposes donc de faire, c'est, au sein de la même case (résolutif discrétionnaire), de n'appeler l'affrontement « guerre » que lorsque c'est l'État qui le mène. À quoi cela nous sert-il ?

M. P. : C'est une autre forme d'affrontement collectif.
C. D. : Ce n'est pas une autre forme. Cela introduit un critère supplémentaire, à savoir l'obligation pour les combattants d'y participer ou pas. Mais, à ce moment-là, on peut introduire mille critères supplémentaires. Se bat-on aux armes de jet ? Derrière des fortifications ? En bataille rangée ou par surprise ?... D'ailleurs, dans la littérature anthropologique, on voit des auteurs qui mobilisent divers critères. Par exemple, on oppose le raid à la guerre. Mais le raid est une façon de se battre, qui ne nous dit pas ce qu'il y a derrière sur le plan social. Pour ma part, j'introduis cette opposition entre discrétionnaire et conventionnaire, mais j'écarte aussi un certain nombre de critères qui, à mon avis, ne nous aident pas. Cela n'empêche évidemment pas, dans un deuxième temps, de constater qu'entre une guerre étatique et une guerre non étatique, il existe un certain nombre de différences, à commencer par le fait que les combattants ont été obligés de participer ou pas. Cela, évidemment, du point de vue du combattant, cela change un certain nombre de choses ! Mais du point de vue du phénomène social auquel on a affaire, je ne crois pas que ce soit fondamental.
Maurice Fhima : Le *feud* oppose des individus ou des groupes qui vivent dans la même communauté de droit. C'est à dire que pour qu'il y ait une vengeance, il faut que les deux camps soient d'accord sur ce qu'il faut venger. Or le problème du *ganygarr*, dont tu parlais sans savoir exactement où le situer, est qu'il oppose deux clans, donc une même communauté. Ces deux clans sont d'accord sur le fait qu'il y a eu un vol de femmes, que c'est répréhensible, donc là ils vont entamer un *feud*. Alors que si l'on vole une femme dans une autre communauté, cela ne pose pas de problème et n'entraînera pas de *feud*. Donc, une des caractéristiques qui différencie le *feud* de la guerre, c'est que la guerre oppose deux communautés qui n'ont pas du tout les mêmes valeurs, les mêmes références.
C. D. : Je ne sais pas pourquoi tu dis cela. Il existe des *feuds*, des assassinats de compensation, qui sont menés parfois extrêmement loin. En Australie, les gens parcourent parfois 200 km pour aller tuer, et ils n'ont pas demandé aux cibles si elles étaient d'accord !
M. F. : Justement, est-ce un *feud* dans ce cas ?
C. D. : Oui, bien sûr ! Un *feud* est tout ce que l'on fait pour équilibrer le nombre de morts, avec l'idée qu'une fois que les comptes seront équilibrés, on s'arrêtera. À mon avis, c'est cela la bonne définition. Encore une fois, c'est B. Boulestin qui l'a proposée ; je la trouve lumineuse, et elle me semble convenir parfaitement. Et, justement, dans cette définition, la question de savoir si l'opération est menée en interne ou en externe n'intervient pas. C'est comme le point précédent, sur l'obligation ou non à faire la guerre : c'est une question subsidiaire qu'on peut se poser éventuellement, mais qui n'intervient pas au niveau de la définition.

"The body of my enemy": Armed conflicts in societies without wealth
Proceedings of the meeting of the Société Préhistorique Française, Toulouse (23–24 April 2024)
Edited by Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon and Nicolas Teyssandier
Société Préhistorique Française, 2026 (Séances de la Société Préhistorique Française, 23)
pp. 31–46
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

The war of concepts
A general typology of collective confrontations

Christophe Darmangeat

Abstract: Countless research works on warfare, encompassing both ethnographic case studies and broader reviews, were faced with the complexities of analysing forms of collective conflict that are a priori challenging to grasp. In addition to the war itself, scholars have frequently identified a distinct custom that, depending on the context, is variously termed "feud", "self-redress", or "vendetta". However, the criteria commonly employed to differentiate these practices from warfare remain problematic in many aspects. Concerning the other types of combat that have been observed, their strangeness to western eyes has led to their being subsumed under our own category of "war", while adding an adjective intended to indicate some specificity. Thus, mention has been made of "ceremonial" or "ritualized" wars, a term that expresses our embarrassment more than the properties of the phenomenon. All in all, few attempts have been made to develop a rational classification of these various forms, and these attempts remain unsatisfactory. After addressing a few methodological points—in particular, the error consisting of defining a social behavior by the nature of the social unit that performs it—this text proposes a framework aimed at achieving a general classification of collective confrontations. Its purpose is to enable the approach of different ethnographic and historical cases while avoiding ethnocentric biases as much as possible—both our own and those of the people concerned. We conclude with the issues raised by the archaeological identification of the different types thus identified, suggesting a first criterion of discrimination.
Keywords: War, feud, duel, justice, law, ritualized war, vengeance, resources.

INTRODUCTION

Studies on war in non-state societies, as well as the various forms of collective violence that are more or less associated with it, present a paradox. The topic has mobilized many scholars—anthropologists and archaeologists—for decades, who have discussed in detail certain forms specific to cultural areas, or who have endeavored to draw up extensive syntheses. However, the conceptualization of what war is and, by contrast, what it is not, remains a largely uncharted territory. Even works that purport to deal with this issue from the broadest anthropological perspective (Kelly, 2000; Haas, 2004; Helbling, 2006; Gat, 2008; Fry, 2009; Otterbein, 2009) actually pay relatively little attention to precisely defining their objects. At best, they strive to differentiate war from what, in anthropological literature, is referred to as "feud" and which can, at first glance, be characterized as a chain of revenges; at worst, they do not even address this question. An emblematic example is the classic work of R. Kelly (Kelly, 2000), which focuses exclusively on contrasting both these phenomena with a category he refers to as the "death penalty"—improperly, in fact, insofar as it confuses the death penalty strictly speaking with compensatory homicide (Darmangeat, 2022).

One of the most significant symptoms of the shortcomings of reflection on the matter is the propensity to combine the ill-defined noun "war" with an equally ill-defined adjective, which is supposed to emphasize that the phenomena observed do not fit in with our idea of a genuine war. Many confrontations have been termed in the ethnological literature as "small-scale wars", "stylized" or, more often, "ritual" or "ritualized" wars (e.g. Vayda, 1974; Gabriel, 1990; Knauft, 1990; Keegan, 2004; Chacon and Mendoza, 2007; D'Onofrio, 2014). This last qualifier deserves attention, so common is it and so poorly does it conceal the embarrassment that motivates its use. To begin with, its meaning is quite ambiguous, since it can refer as much to the belief in the magical-religious effectiveness of various acts as to the simple respect shown for defined forms, as is done,

for example, at a graduation ceremony. Therefore, it is not really known whether "ritual" war has a supernatural dimension, whether it is to honor some god or to seek a substance with invisible powers, or whether it is simply obeying certain rules that limit its scope, to the point of no longer being quite a "real" war—and one may then wonder whether the very idea of a "ritualized war" is not an oxymoron. It should be added that every war, even the most unbridled, involves a ritual component—even in modern times, when, without even evoking the blessing of arms, one could mention salutes to superiors or ceremonies such as the raising of the flag.[1]

To our knowledge, no satisfactory attempt has been made to develop a general typology of collective confrontations in human societies, which could provide a relevant interpretation for the sometimes confusing phenomena observed in stateless societies that clearly do not fall under feud or war stricto sensu. This is the task we wish to undertake here, by taking a path that has not been traveled much before: we will focus primarily on confrontations, and not directly on the context in which they take place. Feud and war therefore no longer appear directly as such; to use a chemical metaphor, before understanding the molecules, it is necessary to identify the different atoms of which they are composed. This step is all the more necessary since feud and war, as we shall see, are far from exhausting the range of ways in which human communities have confronted each other.

1. BRIEF CRITIQUE OF EXISTING CLASSIFICATIONS

The works that have addressed these issues have most often used the following criteria:

- the military form of operations (raid, ambush, pitched battle, etc.),
- the social nature of the units involved (whether or not they are "political"),
- the goals pursued.

This list is of course not exhaustive. It could be supplemented with categories developed in relation to specific ethnographic cases: for example, the one used by K. Heider in relation to the Dani of New Guinea, between "ritual" and "secular" phases of war, or by L. Langness, also in New Guinea, who distinguished between "restricted" and "non-restricted" conflicts (Langness, 1972, p. 930). Within the limited scope of the present work, we shall confine ourselves to a brief discussion of the main approaches.

1.1. Military form

While the criterion of the tactical form of confrontations may be of interest from the point of view of military theory, it is not difficult to see that it is irrelevant from the point of view of social theory. This tactical form is only a means that depends on the ends pursued, and the same form can be used in many contexts. Raiding, for example, is compatible with all situations where surprise is an acceptable tactic, whether in war, feud or other contexts. In more general terms, a socially relevant classification can only be based on criteria that are also social.

1.2. Feud, war and the nature of social units

For decades, one criterion has prevailed in the specialized literature to distinguish feud from war: it is generally accepted that war is done by political communities (or "polities"), while feud would be done by non-political communities (Malinowski, 1941, p. 523; Berndt, 1964, p. 183; Pospisil, 1971, pp. 2-10; Meggitt, 1977, p. 10; Helbling, 2006, pp. 114; Otterbein, 2009, p. 43; Izard and Descola, 2013, p. 313).

However, such a criterion raises many problems, several of which have been pointed out by B. Boulestin (2020). Without repeating here his entire argument, which we fully endorse, we would like to reiterate that when the concept of political community is defined, it is in a highly problematic manner,[2] which gives the impression of displacing the problem rather than solving it. In practice, moreover, authors who refer to this criterion to distinguish war from feud rarely bother to explain their definition of political unity, and even more rarely demonstrate that the social entity under consideration corresponds to it. A significant example is that of the positions taken by Otterbein and Fry regarding the Tiwi of Australia: these two authors reach strictly opposite conclusions as to the nature of the hostilities waged by local groups (Otterbein, 2004, p. 83; Fry, 2009, p. 123 sq.), without either ever explaining why Tiwi groups should or should not be considered "polities".

Let us add to the cases compiled by B. Boulestin an argument that seems to us as simple as it is decisive, namely that a social act can never be defined by the mere nature of the actor who performs it. If an anthropologist were to arrive in an unknown tribe and hear about two types of funerals, called "light" and "heavy"; and if, when questioning the natives, he were to hear that people from the raven moiety are given light funerals, while those from the bear moiety are given heavy ones, our anthropologist would be none the wiser. At most, he would come up with a theorem that establishes a relationship between two categories of phenomena: the pair formed by the two types of funeral rites on the one hand, and the structuring into moieties on the other. But as far as the nature of these rites is concerned, this information would leave him in the dark. If he were scrupulous, our anthropologist would even have to consider the possibility that both types of funerals could in fact refer to one and the same thing and that the distinction be purely terminological, just as in France, The fees charged by a self-employed worker are specifically referred to as a "cachet" when he is an artist. Thus, the claim that war is waged by political communities while feud is waged by non-political communities may be true or false; but in either case, this statement does not say a word about what war and feud are, and what distinguishes them.

Following B. Boulestin, we will thus not differentiate feud from war either by the nature of the social units involved, nor by the fact that the feud concerns revenge—vindictive wars are attested by many ethnographic or historical testimonies. The distinction between feud and war can and must be made on the sole basis of the intended outcome of the operations: while in war, physical violence seeks to defeat the enemy, that is to say, as C. von Clausewitz already explained, to "force [the enemy] to accomplish our will", in feud, it simply aims to restore the balance of human losses. By the way, although it has not received the necessary attention, this solution had already been proposed a long time ago. As early as 1940, A. Radcliffe-Brown emphasised the existence of "the institution of regulated retaliation for homicide. Where that exists […] public sentiment regards such vengeance as just and proper so long as the law of talion is observed—that is, that the injury inflicted is equivalent to the injury suffered, but not greater. Feuds […] of the kind to which this example belongs cannot be regarded as the same thing as war" (Radcliffe-Brown, 1940, p. xx our highlights).

As for A. Métraux, he noted for South America: "In analyzing the underlying motivations and the characteristics of South American Indian warfare, a distinction must be made between the feuds that affected small communities or extended families, and actual intertribal wars. In the former, hostilities often ceased when the attacking group considered that it had exacted just retribution for the wrongs that led them to overt hostilities. Intertribal wars, on the contrary, could be far more severe, and the attackers might even aim to exterminate the enemy" (Métraux, 1949, p. 384 our highlights).

Let us add that, in the end, the idea that feud would inherently emanate from a non-political unit represents a complete misconception, induced by ethnocentric myopia. In a society structured as a state, the custom of the feud constitutes a form of private violence, which persists in the interstices of this state and despite its opposition. It is therefore tempting to see it as the manifestation of "non-political" social groups. However, if we consider things in the order of their historical succession, and not retrospectively, feud appears as the manifestation of the use of legitimate violence in order to avenge a wrong suffered. This custom, which the emerging state subsequently had great difficulty in eradicating, clearly expresses the autonomy of the use of violence, its free availability to the social unit that implements it and thus, the fully "political" nature of the latter.

1.3. Aims pursued

With his usual rigour, A. Testart endeavoured to develop a classification of conflicts according to their aims. Although this appears in a manuscript that has not yet been published,[3] the interest of this undertaking deserves attention.

A. Testart draws a first distinction between wars of acquisition (i.e., plunder), political wars, and wars with a "specific purpose", i.e., wars of vengeance. This initial categorisation raises classic difficulties: in reality, one war can be waged for several aims at the same time; these aims can be prioritised, with some being more or less incidental by-products; finally, there can be a significant difference between the publicly stated aims, those that are present in the minds of the participants, and the real aims pursued.

The analysis does not stop there; A. Testart adds a second criterion, which relates to the scale of the goals pursued. He thus contrasts full-scale war with "limited-purpose operations," which encompass various phenomena such as feuds, raids, or headhunting. This distinction is reminiscent of L. Langness's distinction between "restricted" and "non-restricted" wars: it highlights a dimension that is also crucial, without, however, providing a truly satisfactory solution. In particular, there are many ways to "limit" the purpose of an armed conflict, and it is not certain that grouping them under a single term is relevant. As we shall see, the solution proposed here does not neglect this dimension, but suggests approaching it from a different angle.

Finally, it should be noted that, despite its refinement, the classification proposed by A. Testart has the drawback of not being exhaustive. It does not cover many types of confrontations, starting with regulated battles, which are so common in the ethnography of non-state societies.

2. AN ALTERNATIVE TYPOLOGY

2.1. The two levels of analysis

The starting point of our proposal consists in distinguishing the "states of conflict" between two social entities and the physical confrontations to which they lead. Even if one does not go without the other, a war is not simply a battle, just as a feud is not a simple assassination: "on the one hand there is the relationship of hostility between groups, on the other hand there is the way in which this relationship will be translated in practice" (Boulestin, 2020, p. 45).

We will proceed from the premise that the classification must start with the confrontations – that is to say, in a way, atom—and then go back up to the state of relations—molecules. In the first instance, this approach therefore excludes from the analysis the concepts of war, feud and other possible states of social relations, in order to focus on confrontations proper. These are divided into four main types, corresponding to two binary variables.

2.2. Resolutive and non-resolutive confrontations

The first variable relates to the purpose of the confrontations. Some seek to resolve a dispute, in other words to restore peace—this is the case of those that take place in the context of a war or a feud. Following P. Descola and M. Izard (Izard and Descola, 2013, p. 314), we propose to refer to these as "resolutive" confrontations.

At first glance, the existence of non-resolutive confrontations goes against common sense. Who would be foolish enough to fight, and risk their life, without having the ultimate goal of getting out of a conflict situation—if necessary, by crushing all resistance? Social anthropology, however, provides several examples of situations that a priori seem implausible to us. The Tupinamba of present-day Brazil, who in the 16th century launched expeditions to bring back at best half a dozen prisoners, were motivated by what seemed to them to be perfectly compelling reasons: these prisoners were destined to be executed and devoured on occasions of capital importance (Fernandes, 1952). But in doing so, the aim was not to extinguish the animosity that prevailed with the adversary. It was even the exact opposite: the military expedition was both the result of the relationship of enmity and the condition for its preservation. As several witnesses emphasised (Thevet, 2011, p. 207), enemies were captured because they were enemies since time immemorial, and would remain so until the end of time in order to ensure that the order of things was respected. This type of non-resolutive combat, while emblematic, is far from being the only one. We will return to this.

Finally, we readily concede that between resolutive and non-resolutive confrontations, there is no solution of continuity: one would easily find situations that are indeterminate, or that have changed from one category to another. This observation (which could apply to most of the concepts used in scientific disciplines, whatever their object) in no way invalidates the relevance of these categories, insofar as most confrontations clearly fall on either side of this limit.

2.3. Discretionary versus conventionary confrontations[4]

This first distinction is overlaid by a second, which contrasts confrontations decided unilaterally to those whose conduct is governed by a prior agreement between the two parties and therefore obey a set of common rules.

Discretionary confrontation hardly needs to be explained: it is the ordinary matter of any situation where one seeks to impose one's will on the adversary, whether or not this aspiration is reciprocal. In such cases, a pitched battle with equal weapons can occur, but it remains something of an accident: this situation is not sought, and even less decided upon, by either party. From the point of view of each side, it is only a last resort, resulting from the impossibility of establishing a favourable military balance of power (of which surprise is one of the most frequent elements).

As its name suggests, conventionary confrontations, on the other hand, are the result of a prior agreement between the opponents. In the words of historian S. Muhlberger, writing about medieval cases, "time, place, numbers, and the specification of what constituted victory were arranged in advance and adhered to" (Muhlberger, 2008, p. 286). This last element represents the key point of this definition: it is what differentiates this type of event from confrontations in which the parties simply agree to avoid certain weapons or acts, as in a "conventional" war. This is why we rejected this term and proposed the neologism "conventionary".

The canonical example of such confrontations is the regulated battle, this collective duel of which non-state societies provide countless examples—abundantly reported in Australia, Melanesia and the Amazon,[5] it seems, on the other hand, absent from North America, and probably from Africa and Asia. It is of course possible to find examples of trickery, where following a regulated battle decision, one of the two sides deceives the other (by hiding troops, using illegal weapons, continuing the fight beyond what was decided, etc.). Such counter-examples of course do not invalidate the general category of regulated battle any more than deception or theft invalidate the category of exchange.

In order to restrict the degree of violence, the conventional confrontation operates on two parameters.

The first, trivial, concerns both the weapons used and the damage intended to end the fight. At one end of the continuum, there is no limitation of violence and the conventional confrontation is potentially as lethal as a free one. At the other extreme, that of maximum restriction of violence, people fight with their bare hands; the physical nature of the confrontation sometimes even ends up dissolving completely, as in the singing duels practised by certain Inuit groups.[6]

The other approach to violence moderation is more indirect: it consists of limiting the number of combatants. Instead of mobilising all the members of the groups involved, the confrontation pits a given number of individuals acting as representatives against each other—a mode that can be described as "synecdochic[7]". In this case, the fight involves only a fraction of both communities and, in the extreme, a single individual, in a "duel of champions", as in the legendary opposition of David against Goliath.

The different variations of the restriction of violence in conventionary confrontations can thus be represented in a two-axis diagram (fig. 1). The most unbridled violence occurs in the extreme case of the ganygarr[8] of Arnhem Land, where the clans in conflict agree to settle their quarrel ("a spear fight to put an end to spear fights":

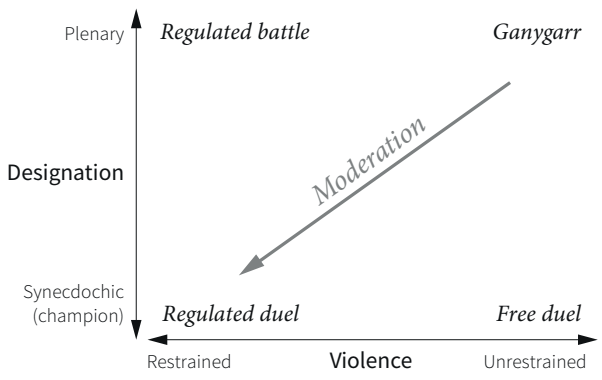

Fig. 1 – Moderation of conventionary confrontations.

Warner, 1969, p. 162) in a devastating encounter where no holds are barred, including trickery and surprise. The other extreme, that of maximum moderation of violence, would be embodied by a duel of champions without the use of physical violence.

3. EXPLORATION OF THE CLASSIFICATION

The above leads us to a general classification of confrontations into four main categories, which we will now quickly explore (table 1).

3.1. Discretionary resolutive confrontations (I)

Sector I corresponds to the confrontations we are most familiar with: those in which the opponent is fought through a unilateral decision and with the perspective to establishing (or re-establishing) peace.

In the context of a feud, the typical confrontation is the compensatory homicide, where one of the two groups seeks revenge for an injury by inflicting an equivalent injury. It should be emphasised that while the feud is made up of compensatory homicides, the compensatory homicide alone does not constitute the feud: if the party that suffers it, whether out of weakness or because it recognises its initial fault, admits the legitimacy of the reprisals, things may well end there—a fairly famous case of such a configuration is reported regarding a dispute between the Aranda and the Ilaura in the Australian Desert (Spencer and Gillen, 1899, p. 490–493). The feud constitutes a "chain of revenge", a point that L. Pospisil (1971) had perfectly identified. It presupposes a prolonged disagreement over scores; any punitive action by one side which, in its eyes, restores the balance is, on the contrary, perceived by the other as a new aggression justifying future reprisals. The likelihood of such situations arising and persisting depends of course on multiple factors; they may cease either through the renunciation of one of the parties, too weakened to continue the struggle, or through a reconciliation that will generally involve a settling of scores through the transfer of human lives (usually women or children) or wealth (the Germanic wergeld, or "blood price").

As for war, the typical confrontation is of course the battle – whatever its tactical form, which in no way excludes the possibility of occasional recourse to targeted assassinations. However, in such cases, homicide does not occur as compensation, but to serve the objective that defines war, namely the assertion of supremacy by force of arms.

	Discretionary	Conventionary
Resolutive	I	II
Non resolutive	III	IV

Table 1 – Typology of collective confrontations.

3.2. Conventional resolutive confrontations (II)

We have already mentioned regulated battles, these collective duels that can be more or less deadly. However, it is important to note that this form encompasses variants that need to be distinguished.

The first, which springs most readily to mind, is one in which the objective of the confrontation is to determine a winner. This seems to be the very principle of a judicial duel, whether it pits individuals or communities (as such, or via representatives) against each other. In this case, the party victorious in the showdown has their claims legitimised, and the loser must renounce theirs.

However, a survey of the ethnological literature reveals that this is by no means the most common version. In most cases, it seems that the outcome of the duel is largely incidental and that the primary, if not exclusive, function of the confrontation is to settle the dispute by virtue of its simple unfolding. This is the feeling that emerges from descriptions of many Australian events, where it is difficult to see who is the winner and who is the loser, and to what extent the use of arms would determine anything. Such confrontations are, however, followed by demonstrative reconciliations, particularly at the large gatherings known as corroborees. In this scenario, the collective duel does indeed have a resolutive purpose; however, it does not restore peace by determining who is in the right, but by allowing both parties to vent their resentment, as we do it with words of appeasement and a handshake.

Let us briefly mention some rarer forms, which nevertheless deserve attention.

The first category consists of situations where the confrontation is organised in such a way as to inflict a sanction. The group having previously acknowledged its guilt then presents itself in a state of inferiority before the other, which can therefore chastise it. There are two mentions of this custom in Aboriginal Australia. Among the Jinibara of Queensland, it was organised according to a synecdochic logic: the sanction struck a champion designated by the guilty group.[9] Among the Tiwi of Melville and Bathurst Islands, a plenary version was observed, during which "Each Melville Island fighter threw spears and clubs at the Bathurst Island fighter directly opposite. […] Note that in this round of the fight the Bathurst Islanders did not throw weapons but merely defended themselves. They accepted a mild form or punishment" (Pilling, 1958, pp. 267–268).

A final scenario is that of regulated encounters, in which opponents, as in feuding, seek to achieve a balance of losses. Such practices have been described in New Guinea, for example among the Dani (Larson, 1987, p. 24) or the Kamanuku (Bergmann, 1971, p. 192). In both cases they coexisted with unrestrained and discretionary confrontations, from which they were clearly dis-

tinguished by the people involved, who had given each of them a specific name.

3.3. Discretionary non-resolutive confrontations (III)

Firstly, it should be noted that while resolutive confrontations can be categorised according to the means by which they seek to resolve the conflict, this is of course not the case for non-resolutive confrontations. In addition to the dichotomy of "discretionary/conventionary", these will be classified according to their goals, it being understood that in reality these may well overlap.

Category III includes confrontations imposed on the opponent and which are of course sought to be won, but which are not intended to resolve a conflict and achieve peace. They can be divided into four main variations.

The first, which is akin to hunting, is undoubtedly the most familiar to us: it is motivated by plunder and is most commonly known as a razzia. In European history, an example of this is the Viking raids— note that the concession of Normandy was a result a posteriori, negotiated by the King of France to put an end to them, but there is no indication that it was the initial goal of Rollo and his troops. The looting can also concern human beings, in particular those who will later be made slaves or sacrificed—these being the two main objectives of the long-distance Iroquois raids that Lafitau called "little warfare" (Lafitau, 1977, p. 102).

The second main motivation for these confrontations is revenge. However, what we are dealing with here is neither the compensatory homicide typical of the feud, nor a battle in a vindictive war. The aim of these non-resolutive confrontations is not to balance out losses, nor to permanently disable the enemy. They are motivated by the simple fact that the targeted group is a hereditary enemy and is destined to remain so. Expeditions are therefore launched whose objectives are not to triumph over the adversary, but to kill a few individuals, or to capture them in order to put them to death later, while taking care not to suffer any losses. This configuration is described in particular in Amazonia—including the Tupinamba, where it has been referred to as "endless revenge" (D'Onofrio, 2003)—or in the Chaco, for example among the Chaqueños, who have inspired the following, particularly enlightening lines:

"Although sometimes described as a 'feud' or 'vendetta' […], the wars of the chaqueños Indians—like other South American Indian wars […] do not, however, appear to have followed a vindictive logic, according to the modern anthropological definition of the term […]. In particular, the exchanges of violence are not governed by a rule of reciprocity in a 'zero-sum' game. On the contrary, and like Tupinamba revenge or Jivaro inter-tribal warfare, caatshai has no beginning and no end; it is, by definition, endless […] with regard to enemies, one never is, one cannot be even" (Sterpin, 1993, p. 58 my highlights).

The third major driver of this type of confrontation is what is traditionally known as "headhunting". We will not go into the details of a case that, in itself, would deserve a systematic study—incidentally, it is surprising that no comprehensive review of the issue has never been attempted.[10] Anyway, it is imperative not to confuse phenomena with very different social meanings. The term "headhunting" has to be restricted to operations whose primary objective is to obtain heads because of the magical and religious virtues attributed to them.[11] This definition therefore excludes the quest for simple trophy heads, i.e. heads attesting to the glory and military valour of their taker but whose acquisition is not the primary purpose of the operations. It should be added that while the head is the part of the body most often sought in such endeavours, there are also instances where this quest involves other organs or substances. An unusual example is that of the Yagua of the Amazon, who kill in order to seize teeth (Chaumeil, 1985); another, much more commonplace, is that of scalps, which, in at least some North American tribes, played a role in every respect similar to that mentioned for heads. Rather than talking about "headhunting" alone, it would therefore be more accurate to use a more general term such as "predation".

The relevance of considering predation as a specific motive, distinct from both looting (razzia) and revenge, would call for a detailed discussion. A first problem is that in some areas, there is a tendency to kill two birds with one stone, and to hunt down the heads of those with whom one has a grievance and wishes to take revenge. Yet, this is not the case everywhere and, in some places, a careful distinction is even made between the circle within which revenge is exacted and that within which heads are taken (generally, more distant on the social and geographical levels). But even if in practice they sometimes blur into one another, the motive of predation and that of revenge should be analytically distinguished. The question arises in slightly different terms with regard to looting. After all, from the point of view of those who carry it out, predation constitutes a form of appropriation of resources in the same way as the theft of livestock or precious objects would. If one goes to collect heads, it is because these are considered indispensable for initiating young people, for performing funeral rites, for inaugurating a house or a dugout, for ensuring the protection and prosperity of a village, etc. In this sense, predation is a subset of ordinary looting. Nevertheless, it could be argued that it constitutes a specific category, either because its usefulness is purely imaginary or, above all, because it is the only one that by its very nature requires homicides. This discussion is best left aside; its significance remains quite relative, since this criterion only plays a very secondary role in the classification presented here.

The essential point, on the other hand, is that "pure" headhunting unfailingly takes place in a discretionary and non-resolutive mode. Not only is the hunt carried out without the prior consent of the hunted and by using surprise, but this hunt is also carried out without ever being seen as a means of restoring good relations.

Finally, there is a fourth and probably final motive for this category of confrontations, namely mourning and the

desire to express one's grief by killing a few enemies. A major difficulty is that this motive seems particularly conducive to being superimposed on others: the mourning raid is very often at the same time a raid of appropriation, where one seeks to obtain either living captives, scalps or heads. A well-known example of the first case is that of the Iroquois, whose "little war", already mentioned, seems to have been almost always initiated on the occasion of a death. D. Richter emphasises that "raids might be inspired by *any* death, not just those attributable to murder or warfare and for which revenge or other atonement (…) was necessary" (Richter, 1983, p. 532, note 17). Further west, in the Plains, the motives are intertwined there too and it is not easy to distinguish between revenge, mourning and the acquisition of scalps. Specialists nevertheless agree that homicidal expeditions were undertaken on the death of a loved one, which were not systematically motivated by a desire for revenge: "the impulse was the same whether the loved one had been killed by the enemy or not" (Smith, 1938, p. 453). The bereaved commonly reported that their heart was "bad" (Clark, 1885, p. 263) due to their grief, and this reason was considered legitimate. The taking of scalps was, however, a crucial element in the end of the mourning period (Smith, 1938, p. 454). This connection between mourning and predation can also be observed in completely different cultural contexts. The presence of a human head taken from another tribe was an absolute necessity to conclude all or part of the funeral among the Jaqaj of the southern coast of New Guinea (Boelaars, 2014, p. 135), among the Toraja of Sulawezi (Downs, 1955, p. 41) or in Borneo, among the Iban (Davison and Sutlive, 1991, p. 171) and the Kanyan (Furness, 1902, p. 65 ; Hose and McDougall, 1912, p. 159).

3.4. Conventionary non-resolutive confrontations (IV)

This fourth and final category therefore brings together confrontations that obey agreed rules and whose purpose is other than that of re-establishing good relations between the two participating groups.

The first case is extremely commonplace in our eyes, having invaded social life in contemporary capitalism to such an extent that it has become a truly globalized industry: we are talking about sports competitions. In their modern form, they now involve special precautions to preserve the physical integrity of the participants and no longer cause loss of life, unlike their ancestors (Roman haspartum, medieval soule, Florentine calcio, etc.) where serious injuries and even homicides were routine. Apart from this aspect, it is important to emphasize an essential dimension of the social significance of modern sport, namely that the individuals or teams who compete do not do so solely in their own name, but almost always represent collectives—clubs or nations. This synecdochic dimension makes of course these encounters much less innocent and socially neutral than their proclaimed apoliticism would have us believe. The idea sometimes put forward that international sports competitions are a substitute for war is probably quite questionable. On the other hand, there is little doubt that by organizing a permanent confrontation, even if in a peaceful mode and through a few representatives, contemporary sport continuously fuels feelings of identity and solidarity—in particular, national solidarity—likely to be mobilized in other contexts.

In fact, although modern sport, due to the extremely formalized nature of its rules, must be considered a subcategory in its own right, it is nevertheless part of a broader set of activities that can be called competitive confrontations. Among these, many are less focused on the competition itself than on the question of identity; the aim is not to win any title, but to defend one's honor, affirming the "us" against one or more "others." These include the fights that pitted the urban moieties against each other in medieval Iran (Perry, 1999, p. 51), those that in the same period opposed European parishes during religious festivals, or the pitched battles that brought young people from the three districts of the capital Nupe to grips with each other on the occasion of the Muslim New Year (Nadel, 1971, p. 592). Italy was probably the most prolific in this area, with customs that, after having been banned for a long time, have been revived in more polite forms and today constitute both a heritage and a tourist attraction. Let us mentionthe *palio* of Siena (a race in which the whip is used to hit not only the horse, but also one's opponents), the Florentine *calcio* (a mixture of football, rugby and wrestling, in which almost no holds are barred), the *mazzascudo* of Pisa (a fight with wooden maces and shields), or the "war of the fists" of Venice which, in various forms, pitted two districts of the city against each other over a period of eight centuries (Davis, 1994). It should be added that these customs, although they have disappeared or have survived only largely stripped of their violence and substance, sometimes spontaneously resurface in the brawls between two neighborhoods, over a glance or any other affront to the honor of one or the other.

A slightly different place should be reserved for the medieval melee, which was dominated as much by the desire to practice for war as by the lure of gain. It should be borne in mind that tournaments in the Middle Ages were not limited to the famous jousts, in which knights broke lances in duels. In their earliest form, they pitted groups of riders and pedestrians against each other in a violent combat, the aim of which was to seize the weapons, the horse or the body of the opponent, given that it was forbidden to kill the prisoners: they then had to buy their freedom (Barker, 1986).

Finally, mention can be made of an institution found among the Mae Enga people of the New Guinea highlands where, in addition to the more traditional forms of confrontation, sometimes "great fights" (Meggitt, 1977), or "great ceremonial wars" (*yanda andake*; Wiessner and Tumu, 1998) took place. These, which unfolded over a period of weeks in accordance with strict rules, resulted in relatively few casualties, with the number of

deaths on each side generally counting on the fingers of one hand. Victory was decided in a way by "points"—it was awarded to the faction with the fewest deaths, but everything suggests that it was much less important than the demonstration of martial prowess by both sides. Ultimately, the concerted cessation of hostilities would give way to various ceremonies that were the occasion for intense distributions of goods, to the point that some informants saw this as the real purpose of the fighting (Wiessner and Tumu, 1998, p. 265).

While sharing many features with modern sport, certain other confrontations are sufficiently different to warrant consideration as a separate subcategory.

A first type brings together confrontations carried out for propitiatory reasons, in order to attract the favors of a deity or to ward off some calamity. One example is the ancient Olympic Games, in which the sporting aspect was secondary to the homage paid to the gods. Another example is the game called lacrosse, played by several Amerindian peoples in the east of the continent, which was a very rough ancestor of field hockey. To the great displeasure of the Jesuit missionaries who were trying to evangelize the Hurons, their direct local competitors, namely the medicine-men, would organize this type of encounter to heal the sick (Thwaites, 1897, pp. 184–186) or to bring about an improvement in the weather (Thwaites, 1899, p. 46).

A close cousin of the previous case is found in confrontations with a sacrificial purpose. There too, the aim is to win the favor of a deity, but specifically through the shedding of blood, either directly during combat or indirectly, through the killing of prisoners according to the appropriate rite. One will recognize in this option the famous "flowery war" of the Aztecs (*xōchiyāōyōtl*), in which the troops of the Triple Alliance were supposed to fight those of some of its neighbors by mutual agreement; during these apparently highly regulated battles, the aim of both sides was much less to kill their opponents than to capture them, in order to provide sacrificial victims, of which these civilizations made heavy consumption. The problem is that the evidence concerning these "flowery wars" is both very indirect and fairly divergent. In recent decades, a significant part of American research has highlighted the shortcomings of our information (Hicks, 1979 ; Isaac, 1983 ; Hassig, 1988)—a debate which, curiously, seems to have met with very little response in France, where the reality of the "flowery war" seems to be definitively taken for granted (Graulich, 2005 ; Durand-Forest, 2008 ; Duverger, 2016). In any case, prudence dictates harboring very serious doubts not only about the nature of this institution, but also about its very existence.

However, at least three well-documented customs are related to this category. The first has endured in the Andes since pre-Columbian times and continues to this day, in a slightly modified form: the tinku, an annual battle between two moieties of a village community. Not only were the few deaths that inevitably occurred not avenged, but they were welcomed in an atmosphere of general jubilation. The explicit purpose of most tinku is to predict the crop yield for both moietes over the coming year. For the victorious side to be assured of a good harvest, the blood of the opponent must be shed and there must be at least one death. As the latter is offered to the deity of the Earth, this ritual battle is primarily a means of making a sacrifice (Molinié-Fioravanti, 1988, p. 60). The other two examples are as far removed from the previous one by geography as they are close to it by their content. The first is the pasola, an event that takes place every year in the western part of the Indonesian island of Sumba in honor of the god Nyale, during which two teams of horsemen clash with spears, causing injuries that are sometimes fatal. Here too, the blood spilled is believed to fertilize the soil (Wibawa et al., 2023). The same was true of the Newar, a Nepalese people. Every spring in the city of Kathmandu, after two weeks of sporadic clashes between young people, the adults would join the fight for an evening. They threw stones at each other, and the toll regularly included one or two deaths (Buchanan-Hamilton, 1819, pp. 43–44). Here again, these were considered sacrifices offered to the goddesses, which would have the virtue of fertilizing the soil, the fields and probably invoking rain (Toffin, 1996, pp. 71–72).

4. A SUMMARY AND SOME ADDITIONAL QUESTIONS

The above developments can be recapitulated in an overview (table 2).

It should be emphasized that the dimensions of the restriction of violence (L. Langness) and/or that of the scale of operations (A. Testart), which these authors put at the heart of their classification, cut across the categories proposed here, without really overlapping them. At first glance, confrontations seeking supremacy over the adversary certainly represent military operations that stand out in terms of both their scale and their lethality, which tends to set them apart from all others. In reality, there is no strict equivalence between the pursuit of victory/domination, the scale of the conflict and the degree of violence. There are wars with very limited objectives, in which the belligerents make only very partial use of the armed force at their disposal. Conversely, as we have seen, certain conventional confrontations, such as the Australian *ganygarr*, can involve devastating violence when considered on the scale of the societies that practise it, without pertaining to war. On this point, my opinion has therefore changed since my previous writings on Australia (Darmangeat, 2020). The *ganygarr* is not a war, neither in its modalities—it cannot take place without the prior agreement of both parties, and it is agreed that this single battle will put a definitive end to the conflict—nor in its objectives: there is no indication that the winner, if there is one, imposes anything on the loser.

Among the countless questions that the preceding pages have barely touched on, there are obviously those relating to the aims of military operations. While the importance of revenge, and of a settlement of conflicts

	Discrétionnaire	Conventionnaire
Resolutive	- by victory[1] - by balancing[2]	- by victory - by catharsis - by balancing - by sanction
Non resolutive	- acquisition { of goods / of human beings / of bodily elements - endless revenge - mourning	- propitiatory { sacrificial / non sacrificial - competitive { "great fights"[3] / identity-based games / sports

1 Possibly in the context of a war.
2 Possibly in the context of a *feud*.
3 *Yanda andake* of the Mae Enga (New-Guinea).

Table 2 – Overview of the types of confrontation.

that can be called "judicial", has been emphasized, the issue of appropriation of resources has been left aside. But this issue is nonetheless important as there is a general consensus on this point, even among scholars with completely divergent opinions. Both the "hawks", who argue for an ancient origin of war, or the "doves", who place it in a more recent period, agree that war is about controlling resources. The only point of debate is the benefit/risk ratio of this armed struggle depending on the different ways of life. For some, the struggle for resources exists at all stages of social organization since it conditions biological evolution itself. For others, resources are only worth seizing or defending by force once they have become sufficiently concentrated, after sedentarization has allowed a local accumulation of goods and humans, or has made escape much more costly. Yet it seems that this whole approach requires serious nuancing. To begin with, the ethnological literature argues for the rarity, if not the absence, of such a motivation in mobile hunter-gatherer societies—this is, for example, what emerges from the analysis of the particularly well-documented Australian case (Darmangeat, 2020). Incidentally, in their pioneering work on the subject, and in a break with a tradition represented, for example, by A. Beyneix (2001), J. Guilaine and J. Zammit had perfectly identified this point: "Although there is no doubt that conflict frequently revolves around ownership of material goods, this does not explain all inter-community clashes. The breakdown of alliances, causing or taking offense, ongoing animosities, and the notion of 'inherited enemies' are all equally valid reasons as to why simple quarrels may turn violent, yet none of these reasons is linked to agricultural production. Thus, it may well be that these causes of conflict date back to before the Neolithic" (Guilaine and Zammit, 2005, p. 26)

Next, and probably even more counter-intuitively, ethnology shows that this absence of material motivations in collective conflicts persists in many societies in which wealth is beginning to play a significant role.[12] This is undoubtedly a paradox worth exploring. Let us conclude by considering how the preceding analysis could benefit archaeology. It goes without saying that discriminating between the various cases that we have identified on the basis of their material traces is a virtually impossible task. Archeology, in the best of cases, finds corpses which it can prove were killed in a short period of time; this is enough to conclude a collective homicidal conflict, but it is far from sufficient to be able to determine what type it is. However, even if it is impossible to answer this question, it is imperative to keep in mind that not every homicidal collective conflict is necessarily a "war" in the sense that we tend to understand it—just as not every war is necessarily the result of a competition for resources. To end on a more positive note, we can put forward a two-part proposal, which, albeit modest, nevertheless represents a step forward and could extend the decision tree proposed by J.-M. Pétillon (see this volume). Two elements can indeed be considered as sure signs of the discretionary nature of the confrontation. The first is the presence of women, children, or the elderly among the victims. This pattern is highly unlikely in the context of a confrontation involving only selected combatants, and therefore, in the vast majority of cases, males in the prime of life. The same is true of the mutilation of corpses, which, both in spirit and in ethnographic data, also appears to be hardly compatible with conventionary fighting.

NOTES

1 The "false dichotomy" between ritual and war is criticized in particular by E. Arkush and C. Stanish (2005). As for K. F. Otterbein (2004), if he rejects the idea of "ritual wars", it is because he de facto restricts the scope of his analysis to the forms that our own text refers to as discretionary and resolutive.

2 Thus, the formula proposed by R. Narroll and colleagues (1964) and taken up by K. F. Otterbein (2009) is not really intended to define a political community, but another concept, the "territorial team". Some of the problems posed by the notion of political unit are, for example, raised by A. Radcliffe-Brown (1940 ; pp. xviii–xix).

3 *Éléments de sociologie générale*, livre III L'État, le droit, la guerre, 2009, unpublished.

4 In the oral communication from which this text originated, I used the terms “unilateral” versus “bilateral” which, on reflection, do not seem to me to be the most appropriate choice.
5 For Australia, see a survey in C. Darmangeat (2021, pp. 61–68). For New Guinea and the surrounding islands, see, among many examples, the *yaling enga maga lona* organized by the Maenge (Panoff, 1985). In the Amazon, N. A. Chagnon (1968) reports several variations among the Yanomami. In Tierra del Fuego, we should also mention the *jelj*, practiced by the Selknam (Bridges, 2007).
6 To be precise, however, these song duels do not seem to have taken on a truly collective character (Darmangeat, 2023, p. 78).
7 Synecdoche is a figure of speech that consists of designating the whole by one of its parts.
8 This transcription replaces that of *gaingar*, used by L. Warner.
9 See L. P. Winterbotham, *Some native customs and beliefs of the Jinibara and neighbouring tribes on the Brisbane and Stanley rivers, Queensland*, 1957, unpublished.
10 With the exception of the few pages devoted to the topic by C. Coiffier and A. Guerreiro (1999), or by A. Testart (unpublished, see footnote 3). The work edited by J. Hoskins (Hoskins, 1996), in addition to remaining centered on a specific cultural area, does not pursue such an objective.
11 See footnote 3.
12 Although we are not able to present exhaustive data on this subject, we would like to point out, in addition to those concerning Australia, those relating, for example, to the Inuit world, particularly for the Alaskan seafront (Darmangeat, 2023).

Christophe Darmangeat
Université Paris Cité, LADYSS, Paris, France
christophe.darmangeat@u-paris.fr

REFERENCES

ARKUSH E., STANISH C. (2005) – Interpreting conflict in the ancient Andes: Implications for the archaeology of warfare, *Current anthropology*, 46, 1, pp. 3–28.

BARKER J. R. V. (1986) – *The tournament in England, 1100-1400*, Woodbridge, The Boydell Press.

BERGMANN W. (1971) – The Kamanuku (the culture of the Chimbu tribes), vol. 1 *General remarks*, Harrisville, Bergman.

BERNDT R. M. (1964) – Warfare in the New Guinea Highlands, *American anthropologist, New Series*, 66, 4, pp. 183–203.

BEYNEIX A. (2001) – Aux origines de la guerre : actes de violence et massacres dans le néolithique européen, *Revue des études anciennes*, 103, 3–4, pp. 329–342.

BOELAARS J. H. M. C. (2014) – *Head-hunters about themselves. An ethnographic report from Irian Jaya, Indonesia*, New York, Springer.

BOULESTIN B. (2020) – Ceci n'est pas une guerre (mais ça y ressemble) : entre doctrine et sémantique, comment aborder la question de la guerre préhistorique ?, *Paleo*, 2, 30, pp. 36–56.

BRIDGES E. L. (2007) – *Uttermost part of the earth: a history of Tierra del Fuego and the Fuegians*, New York, Rookery.

CHACON R. J., MENDOZA R. G. (2007) – *Latin American indigenous warfare and ritual violence*, Tucson, University of Arizona Press, 293 p.

CHAGNON N. A. (1968) – *Yanomamo the fierce people*, New York, Holt, Rinehart & Winston.

CHAUMEIL J.-P. (1985) – Échange d'énergie : guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne, *Journal de la Société des américanistes*, 71, 1, pp. 143–157.

CLARK W. P. (1885) – *The Indian sign language*, Philadelphie, L. R. Hamersly & Co.

CLAUSEWITZ C. von, (2006) – *On war*, New York, Oxford University Press (Oxford World's Classics), 284 p.

COIFFIER C., GUERREIRO A. (1999) – La chasse aux têtes : une dette de vie ?, in Y. Le Fur (ed.), *« La mort n'en saura rien ». Reliques d'Europe et d'Océanie*, catalogue d'exposition (musée national des Arts d'Asie et d'Afrique, 1999-2000), Paris, Réunion des musées nationaux, pp. 30–45.

DARMANGEAT C. (2021) – *Justice et guerre en Australie aborigène*, Toulouse, Smolny, 352 p.

DARMANGEAT C. (2022) – Les principes organisateurs de la justice aborigène, *Droit et Cultures*, 83, 1, pp. 162–186.

DARMANGEAT C. (2023) – Traditional Aboriginal and Inuit judicial proceedings: A comparative study, *Arctic anthropology*, 59, 1, pp. 71–86.

DAVIS R. C. (1994) –*The war of the fists: Popular culture and public violence in late Renaissance Venice*, New York, Oxford university press.

DAVISON J., SUTLIVE V. H. J. (1991) – The children of Nising. Images of headhunting and male sexuality in Iban ritual and oral literature, in V. H. J. Sutlive (ed.), *Female and male in Borneo: contributions and challenges to gender studies*, Williamsburg, Borneo research council (Monograph Series), pp. 153–230.

D'ONOFRIO S. (2003) – Guerre et récit chez les Indiens ayorés du Chaco boréal paraguayen, *Journal de la société des américanistes*, 89, 1, pp. 39–81.

D'ONOFRIO S. (2014) – La guerre ritualisée, des Aché aux Tupinamba : Quelques réflexions sur le parcours à rebours, in J. Baechler and J.-V. Holeindre (ed.), *Guerre et Politique*, Paris, Hermann (L'Homme et la guerre), pp. 67–87.

DOWNS R. E. (1955) – Head-hunting in Indonesia, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 111, 1, pp. 4–70.

DURAND-FOREST J. DE (2008) – *Les Aztèques*, Paris, Les Belles Lettres (Guides Belles Lettres des civilisations).

DUVERGER C. (2016) – Guerre fleurie, sacrifice et tribut dans la Méso-Amérique préhispanique : l'exemple aztèque, in J. Baechler (ed.), *Guerre et Religion*, Paris, Hermann (L'Homme et la guerre), p.71-79, https://www.cairn.info/guerre-et-religion-2016--9782705691585-page-71.htm?ref=doi

FERNANDES F. (1952) – La guerre et le sacrifice humain chez les Tupinamba, *Journal de la Société des américanistes*, 41, 1, pp. 139–220.

FRY D. (2009) – *Beyond war: The human potential for peace*, New York, N. Y., Oxford university press.

FURNESS W. H. (1902) – *The home-life of Borneo head-hunters. Its festivals and folklore*, Philadelphia, J. B. Lippincott Company.

GABRIEL R. A. (1990) – *The culture of war: Invention and early development*, New York Westport, London, Greenwood press (Contributions in military studies, 96).

GAT A. (2008) –*War in human civilization*, Oxford, Oxford University Press.

GRAULICH M. (2005) –*Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Fayard, 415 p.

GUILAINE J., ZAMMIT J. (2001) – *Le sentier de la guerre : visages de la violence préhistorique*, Paris, Seuil, 371 p.

HAAS J. (2004) – *The anthropology of war*, Cambridge, Cambridge university press, 242 p.

HAMILTON F. B. (1819) – *An account of the Kingdom of Nepal and of the territories annexed to this dominion by the house of Gorkha*, Edinburgh, A. Constable and Company.

HASSIG R. (1988) – *Aztec warfare: Imperial expansion and political control*, Norman, University of Oklahoma press (The civilization of the American Indian series, 188), 404 p.

HEIDER K. (2017) – *The Dugum Dani: A Papuan culture in the highlands of West New Guinea*, London, Routledge, 350 p.

HELBLING J. (2006) – War and peace in societies without central power: Theories and Perspectives, in T. Otto, H. Thrane and H. Vandkilde (ed.), *Warfare and society: Archaeological and social anthropological perspectives*, Aarhus, Aarhus University Press, pp. 113–140.

HICKS F. (1979) – “Flowery war” in Aztec history, *American ethnologist*, 6, 1, pp. 87–92.

HOSE C., MCDOUGALL W. (1912) – *The pagan tribes of Borneo*, vol. 1, London, McMillan & Co.

HOSKINS J. (1996) –*Headhunting and the social imagination in Southeast Asia*, Stanford, Stanford university press, 296 p.

ISAAC B. L. (1983) – The Aztec “Flowery war”: A geopolitical explanation, *Journal of anthropological research*, 39, 4, pp. 415–432.

IZARD M., DESCOLA P. (2013) – Guerre, in P. Bonte and M. Izard (ed.), *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France (Quadrige. Dicos poche), p. 313-316.

KEEGAN J. (2004) – *A history of warfare* [2nd ed], London, Pimlico (Pimlico, 674), 432 p.

KELLY R. C. (2000) – *Warless societies and the origin of war*, Ann Arbor, University of Michigan press.

KNAUFT B. M. (1990) – Melanesian Warfare: A theoretical history, *Oceania*, 60, 4, pp. 250–311.

LAFITAU J.-F. (1724) –*Mœurs des sauvages amériquains, comparées aux mœurs des premiers temps*, vol. 2, Paris, Saugrain.

LANGNESS L. L. (1972) – Political organization, in P. Ryan (ed.), *Encyclopaedia of Papua and New Guinea*, Melbourne, Melbourne university press, pp. 922–934.

LARSON G. F. (1987) – *The structure and demography of the cycle of warfare among the Ilaga Dani of Irian Jaya*, University of Michigan, Ann Arbor, 507 p.

MALINOWSKI B. (1941) – An anthropological analysis of war, *American journal of sociology*, 46, 4, pp. 521–550.

MEGGITT M. J. (1977) – *Blood is their argument: warfare among the Mae Enga tribesmen of the New Guinea Highlands*, Palo Alto, Mayfield Pub. Co (Explorations in world ethnology), 223 p.

MÉTRAUX A. (1949) – Warfare, cannibalism and human trophies, in J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians. The comparative ethnology of South America Indians.*, Washington, Government Publishing Office (Smithsonian Institution, Bureau of American ethnology, Bulletin, 143), pp. 383–410.

MOLINIÉ-FIORAVANTI A. (1988) – Sanglantes et fertiles frontières. À propos des batailles rituelles andines, *Journal de la Société des américanistes*, 74, 1, p. 48–70.

MUHLBERGER S. (2008) – The combat of the thirty against thirty: an example of medieval chivalry, in L. J. A. Villalon and D. J. Kagay (ed.), *The Hundred Years War,* part II *Different vistas*, Leiden, Boston, Brill (History of warfare, 51), pp. 285–294.

NADEL S. F. (1971) – *Byzance noire : le royaume des Nupe au Nigeria*, Paris, François Maspero.

NAROLL R., BERNDT R. M., BESSAC F. D., CHAPPLE E. D., DOLE G. E., DRIVER H. E., DUCEY P., EMBER M., FUCHS H., HOFFMANN H., JASPAN M., LANDY D., LEACH E., VON MERING O., MESSING S. D., MOORE F. W., MUKHERJEE R., MURDOCK G. P., NEIVA A. H., GIDEON, SJOBERG A. F., SJOBERG A. F., TRIANDIS L. M., VOEGELIN C. F., WATSON L., WHITING J. W. M. (1964) – On ethnic unit classification [and comments and reply], *Current anthropology*, 5, 4, pp. 283–312.

OTTERBEIN K. F. (2004) –*How war began*, College station, Texas A & M university press (Texas A & M university anthropology series, 10), 292 p.

OTTERBEIN K. F. (2009) – *The anthropology of war*, Long Grove, Waveland press.

PANOFF M. (1985) – La violence et la dette chez les Maenge de Nouvelle-Bretagne, *Journal de la Société des océanistes*, 41, 80, pp. 87–100.

PERRY J. R. (1999) – Toward a theory of Iranian urban moieties: The Ḥaydariyyah and Ni’matiyyah revisited, *Iranian studies*, 32, 1, pp. 51–70.

PILLING A. R. (1958) – *Law and Feud in an aboriginal society of north Australia*, PhD Thesis, University of California, Berkeley.

POSPISIL L. (1971) – *Anthropology of law. A comparative theory*, New York, Harper & Row.

RADCLIFFE-BROWN A. R. (1940) – Preface, in M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard (ed.), *African political systems*, London, New York, Toronto, Oxford university press, pp. xi–xxiii.

RICHTER D. K. (1983) – War and Culture: The Iroquois experience, *The William and Mary Quarterly*, 40, 4, p. 528-559.

SMITH M W. (1938) – The war complex of the Plains Indians, *Proceedings of the American philosophical society*, 78, 3, p. 425-464.

SPENCER B., GILLEN F. (1899) – *Native tribes of Central Australia*, London, McMillan & Co.

STERPIN A. (1993) – La chasse aux scalps chez les Nivacle du Gran Chaco, *Journal de la Société des américanistes*, 79, 1, pp. 33–66.

THEVET A., (2011) – *Le Brésil d’André Thevet. Les singularités de la France Antarctique, 1557*, Paris, Chandeigne (Série lusitane), 576 p.

THWAITES R. G. (1897) – *The Jesuit relations and allied documents: travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791; the original French, Latin, and Italian texts, with English translations and notes*, vol. X, Cleveland, Burrows Bros. Co.

THWAITES R. G. (1899) –*The Jesuit relations and allied documents: travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791; the original French, Latin, and Italian texts, with English translations and notes*, vol. XIV, Cleveland, Burrows Bros. Co.

TOFFIN G. (1996) – The moiety system of the Newars, *Contributions to Nepalese studies*, 23, 1, pp. 65–88.

VAYDA A. (1974) – Warfare in ecological perspective, *Annual review of ecology and systematics*, 5, pp. 183–193.

WARNER W. L. (1969) – *A black civilization; A social study of an Australian tribe*, Gloucester, Smith.

WIBAWA K. C. S., SARASWATI R., ISPRIYARSO B. (2023) – Conflicts, law enforcement and the preservation of culture

in the traditional communities: The Pasola ritual in Wanukaka in West Sumba in Indonesia, *Journal of the International society for the study of vernacular settlements*, 10, 6, pp. 206–223.

WIESSNER P. W., TUMU A. (1998) – *Historical vines: Enga networks of exchange, ritual, and warfare in Papua New Guinea*, Washington [D. C.] London, Smithsonian Institution press (Smithsonian series in ethnographic inquiry).

DISCUSSION

Laura Waldvogel: According to you, the conflicts of the Tupinamba are neither war nor feud. So, how would you classify them?

Christophe Darmangeat: Obviously they should be classified in the discretionary/not resolutive category, i.e. in the same category as the razzia. Is it a razzia in the strict sense, or should we use a different term for them? I am not really sure. There are still some unanswered questions. I build categories because without them, you can't make sense of anything. But the difficult reality is that things never fit perfectly into these boxes: so of course, there will always be borderline cases. And besides those, there are also undecidable cases, simply because our information is too incomplete. The impression given by Tupinamba expeditions is that the combatants do not undertake them to win, in the sense of trying to impose conditions of victory on their enemies. They launch an expedition on an enemy village every year, and that's just how it is. In North America, there are similar practices. Among the Plains Indians, there is a wartime season every year. They set out, try to win the battle and then return. It doesn't seem like the aim is to impose anything on the enemy. Is this impression accurate or not? So, once again, I would tend to classify the Tupinamba operations as non-resolutive and discretionary. Would it be better to find another name for them than razzia, which suggests something small-scale, whereas these operations involve 2,000, 3,000 or 5,000 combatants? It's still an open question.

Jean-Loïc Le Quellec: For the wealth issue, which, if I have understood your final intuition correctly, seems to come into play a little late. Could it not be taken into account in the overall framework, by adding a third dimension? Because you have a two-dimensional table. By creating a cube rather than what we see on the screen, could you not introduce wealth, or perhaps something else?

C. D.: Actually, this third dimension would not be wealth as such. It would represent the objectives. That is, are people fighting for revenge? Or are they fighting to acquire resources—and within resources, we might need to distinguish between territory, the capture of living human beings, and so on? Yes, ideally, we could cross-reference the modalities and the objectives. However, even with just two dimensions, the table already tends to get complicated, so I think that adding a third one is a good idea in theory, but much less so in practice. Here is an obvious point: by definition, a feud can only be about revenge. The whole idea of the feud is to settle scores. War, on the other hand, can be about anything: there can be wars of vengeance, wars to seize territories, wars for political domination, etc. So clearly, war is linked to different goals. The problem is, I don't know how to write it in a way that keeps it legible. Once the cubes are on paper, it quickly becomes complicated! So, there is a problem with clarity. But in principle, we need to cross-reference all of this with the different objectives, and then we will have a comprehensive classification… even if it would be difficult to use.

Maxime Petitjean: I just wanted to follow up on the question about the distinction between war and feud, which is quite interesting. So basically, your idea is that the nature of the social unit involved is not important and that what really matters is the practice itself. But how can we analyze it? In the classic argument that says we are not dealing with political units, there is still a point where the nature of the political unit has practical consequences, since we tend to think that what defines a political unit is precisely the ability of institutions to compel the whole community to take part in operations. So, in that case, can't the nature of the actors also be important?

C. D.: Let me repeat, I am not saying that the nature of the actors is unimportant or irrelevant. I am saying that it does not define what the practice is, and therefore these are two different things. This distinction is essential if we then want to do good sociology and possibly ask ourselves who wages war, who engages in feuds, etc. But it does not tell us what war and feud actually are.

M. P.: It does, however, have practical consequences, since it enables the community to constrain all its components.

C. D.: You are thinking of a state-like political community; indeed, the State forces people to go to war. But if you look at the Iroquois, everyone agrees that they wage war. Yet, no Iroquois is actually forced to do so. So, if we say that war is waged by political units and that political unity is defined by its ability to force people to take up arms, then the Iroquois don't actually wage war.

M. P.: Perhaps this is the conclusion?

C. D.: This is one possible conclusion. But in that case, it comes back to the definition in the Larousse dictionary, which claims that war can only occur between states, and anything done by people who do not have a state cannot be called war. And it seems to me that this is not an accurate way to divide up reality, because in the non-state world, there are situations where people clearly engage in combat to defeat others and impose their will on them. Let's assume that we no longer call these "wars". Fine. But then, what do we call this phenomenon? It is not feud either…

M. P.: It is a resolutive armed conflict.

C. D.: So what you are therefore suggesting is that, within the same category (discretionary resolutive conflict), we only call the confrontation a "war" when it is waged by a State. What use is that to us?

M. P.: It's another form of collective confrontation.

C. D.: It is not another form. It introduces an additional criterion, namely the obligation for the combatants to participate or not. But if we go down that path, we could add countless other criteria. Do people fight with projectile weapons? Behind fortifications? In pitched battles or by surprise? Moreover, in anthropological literature, there

are authors who use various criteria. For example, they distinguish raiding with war. But raiding is a way of fighting that does not tell us anything about the underlying social context. Personally, I use the distinction between "discretionary" and "conventionnary", but I also set aside a number of criteria that, in my opinion, are not helpful. This obviously does not prevent us from later noting, that there are several differences between state and non-state wars, starting with whether or not the combatants were forced to participate. This, obviously, from the combatant's perspective, changes a number of things! But from the perspective of the social phenomenon we are dealing with, I do not believe it is fundamental.

Maurice Fhima. A feud is a conflict between individuals or groups who live within the same legal community. In other words, for revenge to take place, both sides must agree on what is to be avenged. The issue with the *ganygarr*, which you mentioned, without knowing exactly where to place it, is that it pits two clans, i.e. from the same community, against each other. Both clans agree that women were stolen, that it is reprehensible, so they start a feud. But if a woman is stolen from another community, this does not pose a problem and will not lead to a feud. So, one key difference between a feud and war is that war is between two communities with completely different values and references.

C. D.: I don't know why you say that. There are feuds, acts of revenge killings, that sometimes go extremely far. In Australia, people sometimes travel 200 km to kill, and they haven't asked the targets for permission!

M. F.: So, is it a feud in this case?

C. D.: Yes, of course. A feud is anything that is done to balance the number of deaths, with the idea that once things are even, it will stop. In my opinion, that is the right definition. Once again, it was B. Boulestin who proposed it; I find it insightful and it seems perfectly appropriate to me. And indeed, according to this definition, the question of whether the operation is conducted internally or externally does not matter. As with the previous point, about whether or not it is obligatory to wage war: that is a secondary question that can be considered, but which does not affect the definition itself.

« Le Corps de mon ennemi » : conflits armés dans les sociétés sans richesse
Actes de la séance de la Société préhistorique française, Toulouse (23-24 avril 2024)
Textes publiés sous la direction de Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon et Nicolas Teyssandier
Paris, Société préhistorique française, 2026 (Séances de la Société préhistorique française, 23)
p. 47-56
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

La guerre au Paléolithique : longtemps une idée molle

François Bon

Résumé : Il en est un peu de la question de la guerre comme de celle de la pensée symbolique de nos ancêtres préhistoriques : l'inventaire des interprétations produites à son égard en dit souvent plus long sur l'idéologie des préhistoriens que sur l'assise archéologique de son existence… Que la guerre soit réfutée aux temps paléolithiques (pour mieux souligner alors la violence prétendument consubstantielle des sociétés néolithiques) ou bien au contraire défendue comme un trait immanent des comportements humains depuis les origines de notre lignée, les visions qui en découlent sont riches d'enseignement sur l'évolution de notre représentation de ces sociétés et de leurs acteurs. Quoi qu'il en soit, la principale leçon qui ressort de l'examen d'une série de textes puisés dans la littérature préhistorienne des années 1860-1950 est de montrer que l'évocation de la guerre au Paléolithique, si elle a souvent été avancée, est longtemps restée une idée molle, que ce soit en l'absence d'une véritable enquête sur les preuves de cette pratique ou du point de vue des conséquences de son existence supposée pour penser les sociétés de cette période.
Mots-clés : historiographie, guerre paléolithique, paradigme mou.

INTRODUCTION

Enfant des années 1970, plus tard étudiant auprès d'enseignant·e·s pour lesquel·le·s la thématique du conflit en Préhistoire n'était pas véritablement un sujet, je reconnais ne m'être jamais particulièrement intéressé à la question de la guerre dans les sociétés de chasseurs-collecteurs nomades du Paléolithique européen. Et si d'aventure des étudiant·e·s de Toulouse lisent ces lignes, il leur sera facile de confirmer que ce domaine est virtuellement absent de mes cours. Aussi, lorsque les organisateurs de cette rencontre m'ont sollicité, je me suis demandé ce que je pourrais bien dire sur un sujet dont je ne maîtrisais que de très loin l'historiographie.

Pourtant, force est d'admettre que cette thématique, alimentée au fil des deux dernières décennies par une importante littérature scientifique, est désormais sous les feux de l'actualité, même si cela concerne bien davantage les sociétés du Néolithique que celles du Paléolithique (Guilaine et Zammit, 2001 ; Baray *et al*., 2011 ; Dias-Meirinho, 2011 ; Patou-Mathis, 2013 ; Demoule, 2017 ; Lehöerff, 2018). Dans ce même ordre d'idées, et cela embrasse alors cette fois-ci pleinement les millénaires de la Préhistoire ancienne, il faut également citer le travail mené sur ce sujet par J.-C. Favin-Lévêque (2020), auquel je vais d'ailleurs emprunter une partie du dossier documentaire. Je me limite là à la seule production francophone, tout en soulignant l'importance qu'a eue, il y a près de trente ans, la publication de l'ouvrage de L. H. Keeley, *War before civilization*, qui contribua grandement à valoriser ce thème (Keeley, 1996). Ajoutons encore que cette thématique a également été récemment alimentée par des réflexions sur l'anthropophagie dans certains contextes paléolithiques, dont le plus bel exemple est fourni par l'étude conduite par B. Boulestin et D. Henry-Gambier à propos de témoignages du Paléolithique supérieur (Boulestin et Henry-Gambier, 2019). Enfin, il convient de mentionner encore que l'anthropologie de P. Clastres (1977) a pu être mobilisée à propos de la vocation guerrière éventuelle de certaines catégories d'armes dans des contextes encore plus anciens (Metz, 2015, p. 183-185).

Cette revue d'exemples montre que la question de savoir si la violence interhumaine a pu, oui ou non, être un moteur de structuration voire d'évolution des sociétés paléolithiques est donc actuellement discutée dans plusieurs travaux récents, contribuant à orienter l'interprétation de certains faits archéologiques. Cette perspective tend par exemple à alimenter des hypothèses sur les stra-

tégies territoriales des populations de cette époque, leurs pratiques funéraires, ou plus largement de traitement du cadavre, comme sur l'élaboration technologique d'une partie de leurs équipements potentiellement dédiés à la guerre. Dans les lignes qui suivent, je ne chercherai toutefois pas à entrer dans le champ de ces interrogations actuelles. Suivant une démarche plus strictement historiographique, il s'agira de se demander si, en définitive, et même si l'on n'a pas su en tirer toutes les conséquences auparavant, cette considération sur la place de la violence est si nouvelle en soi. En d'autres termes, l'introduction de ce thème est-elle en effet récente, ou bien l'existence de conflits en Préhistoire paléolithique était-elle auparavant tacitement admise sans que l'on cherche pour autant à en explorer le sens, les motivations et les conséquences ? Pour cela, je me concentrerai sur des références glanées au fil de la littérature préhistorienne des années 1860 à 1950, en me restreignant au contexte de la recherche française.

1. BON SAUVAGE OU BÊTE ANCESTRALE (OU COMMENT SE REJOUE, DE FAÇON ASSEZ CARICATURALE, L'OPPOSITION HOBBES/ROUSSEAU) ?

Au mitan du XIXe siècle, avant même que les premières découvertes archéologiques commencent à donner un peu de chair à ces populations anciennes que l'on désignera bientôt comme « paléolithiques » (Lubbock, 1865), la cause était déjà entendue : voici nos préhistoriques survivant dans une nature hostile dont ils ne parviennent à déjouer les pièges qu'à l'aide de leur ruse (primitive cependant) et de leurs armes (rudimentaires évidemment). Mais sont-ils pour autant belliqueux les uns envers les autres ? Est-ce dans l'essence de l'humanité que de lutter contre son semblable ? Telle n'est pas l'opinion de G. de Mortillet (1821-1898) qui, dans une tournure assez rousseauiste et, surtout, suivant sa volonté de démontrer que les travers de l'humanité découlent de l'invention récente de la religion, laquelle n'était nullement inscrite dès l'origine dans l'esprit humain, conclut : « Ces hommes, peu nombreux, n'avaient pas à se combattre entre eux ; la guerre était inconnue. Sans idées religieuses, de folles terreurs ne venaient pas troubler [ni] pervertir leur imagination » (Mortillet, 1883, p. 601).

Cette opinion, pour influente qu'elle soit si l'on en juge par l'aura de son auteur à son époque, n'est cependant pas unanimement partagée, et plusieurs de ses contemporains, en particulier du côté des auteurs chrétiens, insistent au contraire sur la violence immanente de l'humanité, à l'image de ces citations du marquis de Nadaillac (1818-1904) et d'A. de Quatrefages (1810-1892) : « La lutte et la guerre, faut-il encore le répéter, ont toujours été le triste apanage de l'Humanité ; notre brillante civilisation n'a pu, nous ne le savons que trop, les éviter ; durant ces temps de barbarie auxquels on a donné le nom d'âge de Pierre, elles étaient l'état normal et pour ainsi dire nécessaire. Mais nos ancêtres ne se contentaient pas de tuer leurs ennemis, ils se nourrissaient de la chair des vaincus et de trop nombreux faits ne permettent pas de douter que les premiers habitants de l'Europe ne le cédaient en rien sous ce rapport aux cannibales, dont les voyageurs racontent aujourd'hui encore les hideux festins » (Nadaillac, 1881, p. 206).

« Le chasseur, par suite même de ses habitudes de lutte, sera inévitablement guerrier ; la guerre n'est au fond qu'une chasse à l'homme. Chez lui toute discussion pour un terrain de chasse deviendra aisément une guerre, car il s'agit de sa subsistance. Cette guerre sera sans merci, car tout prisonnier est pour lui non seulement inutile, mais nuisible ; c'est une bouche à nourrir. Le chasseur le tuera ; et pour peu que la passion d'une part, l'amour-propre de l'autre entrent en jeu, il le fera périr dans des tourments supportés avec une héroïque fermeté » (Quatrefages, 1877, p. 331).

L'évidence de la guerre est également soulignée par plusieurs autres auteurs de cette époque afin d'expliquer la présence de blessures osseuses sur certains vestiges humains, à l'image de cette citation de P. Broca (1824-1880) commentant son observation des fossiles de Cro-Magnon (Dordogne) de la façon suivante : « Les habitants des Eyzies se montrent à nous comme une population aux mœurs violentes, car si la blessure du vieillard a pu à la rigueur n'être qu'un accident de chasse, celle de la femme a été évidemment produite par une main meurtrière » (Broca, 1868, p. 356-357).

Quelques années plus tard, É. Piette (1827-1906) nous offre à son tour une peinture de la violence censée régner à cette époque, d'après la découverte de fragments de crâne effectuée lors de ses fouilles dans la grotte de Gourdan (Haute-Garonne) : « Il est donc évident que ces restes sont ceux d'individus tués dans les champs dont les chasseurs de Gourdan rapportaient seulement les têtes dans la grotte. Il est probable que lorsqu'une tribu étrangère ou quelques individus isolés venaient dans leurs cantonnements de chasse, ils leur livraient combat pour rester seuls possesseurs de la vallée où pullulait le gibier. S'ils tuaient un de leurs adversaires, ils lui coupaient la tête et la rapportaient comme un trophée dans la grotte. Là on la scalpait et on en mangeait le contenu. Peut-être même, sans en manger le contenu [l'auteur semble en effet avoir peu d'appétence pour la pratique de l'anthropophagie], on jetait, sans s'en inquiéter davantage, les crânes dépouillés de leurs cheveux dans les tas d'ordure, où les pieds de ceux qui allaient et venaient les brisaient bientôt » (Piette, 1873, p. 408).

Toutefois, dans ces mêmes décennies de la fin du XIXe siècle, la mise en scène de conflits entre sociétés humaines paléolithiques demeure discrète, voire absente, dans beaucoup d'autres écrits. Ainsi, par exemple, parmi les contributions de l'ouvrage collectif intitulé *L'homme fossile en France*, que cosignent plusieurs des pionniers de l'invention des études préhistoriques, ce thème n'apparaît pas ; si des armes sont décrites, elles sont toujours associées à l'activité de chasse lorsque leur fonction supposée est mentionnée (Boucher de Perthes *et al.*, 1864).

C'est d'ailleurs ce qu'explicite l'un de ces auteurs, J. Boucher de Perthes (1788-1868), lorsqu'il écrit dans un autre ouvrage contemporain : « Tout annonce que l'état de guerre date des premiers temps de la population de la Terre, mais c'était la guerre d'une espèce contre une autre espèce, et les meurtres fratricides n'étaient que des cas isolés. Les hommes n'étaient pas assez multipliés pour qu'ils eussent à se disputer le sol […]. L'homme vivant en peuplades séparées par d'immenses solitudes, n'était pas en guerre avec l'homme. [Grâce à ses armes, il n'était bientôt] plus en butte aux menaces des autres espèces qui avaient à le craindre ; il vivait en paix : ce fut l'âge d'or de la barbarie » (Boucher de Perthes, 1864, p. 441-442).

Dans un même ordre d'idées, dans son ouvrage de synthèse publié vingt-cinq ans plus tard, et tandis que les connaissances se sont entre-temps beaucoup développées, É. Cartailhac (1845-1921) n'y fait nullement allusion : aucune évocation explicite de conflits durant le Paléolithique n'est mentionnée, tandis que le chapelet des armes associées à cette période, notamment à l'époque de l'« âge du renne », est encore systématiquement rapporté à l'activité de chasse (Cartailhac, 1889). C'est donc fort logiquement que, dans les mêmes années, les ouvrages de vulgarisation ne s'en font pas davantage l'écho, à l'image de *L'homme primitif* de L. Figuier (1819-1894), qui connut une forte diffusion et contribua à bâtir un imaginaire préhistorique auprès du public (Figuier, 1873) : la lutte pour la vie de ces humanités ancestrales, abondamment illustrée de façon épique, est résolument tournée contre les fauves effrayants, non envers leurs congénères. Soulignons au passage que la reconnaissance des premières œuvres d'art mobilier ne contredit pas cet état de fait, bien au contraire : alors que l'on fait à l'époque une lecture assez littérale de ces créations artistiques, aucun motif ne vient illustrer une quelconque scène de conflit.

2. QU'EN EST-IL JUSTEMENT DE LA *STRUGGLE FOR LIFE* ?

On serait en droit de considérer que cette relative absence du rôle accordé à la compétition violente entre en contradiction avec un modèle pourtant prégnant à cette époque, théorisé par C. Darwin (1809-1882), celui de la « lutte pour la vie » (Darwin, 1859) – a fortiori lorsque ce principe est érigé en moteur de l'évolution des populations non seulement animales mais aussi humaines, contribuant à bâtir ce que l'on appellera bientôt le « darwinisme social ». Cette perspective appliquée à l'humanité – qui s'éloigne de la pensée de C. Darwin, comme nous allons le voir – est de fait défendue par plusieurs anthropologues de l'époque, tel P. Topinard (1830-1911) lorsqu'il écrit : « De toutes [les causes déterminant l'évolution des sociétés], celle qui tient le premier rang, qu'il faut aborder immédiatement et qui réagit le plus sur toutes les autres est la concurrence pour la vie la plus large et la plus rémunérée, si merveilleusement décrite par Darwin chez tous les êtres, à laquelle l'homme à l'état social n'échappe pas plus que l'homme à l'état de nature, et qui, dans sa forme la plus violente, est précisément le militarisme [...]. La lutte de Darwin revêt dans les sociétés deux formes en effet l'une à l'extérieur, entre sociétés rivales, l'autre à l'intérieur entre les éléments constituants de la société » (Topinard, 1900, p. 206).

Cette vision s'éloigne en effet de celle de C. Darwin car, pour lui, la compétition pour la vie exprimée par sa théorie de la sélection naturelle paraît, chez l'humain, occuper une place bien moindre que celle de la sélection sexuelle (Darwin, 1871). Il en découle l'importance accordée au contrôle des femmes par les hommes, pouvant certes entraîner une compétition entre ces derniers afin d'y parvenir, mais non l'existence de conflits généralisés. C'est en quelque sorte la vision que l'on retrouve chez l'un des théoriciens de cette époque sur le rôle de la guerre dans les sociétés humaines, C. Letourneau (1831-1902), lorsqu'il évoque les périodes préhistoriques sur fond de comparatisme ethnographique : « […] On calomnierait les primitifs en se les représentant comme des fauves, affamés de chair humaine et guerroyant sans cesse pour s'en procurer […]. On peut même inférer que, tout à fait à l'origine des sociétés humaines, les clans étaient d'humeur plutôt pacifique et que leurs guerres avaient un caractère juridique. Telle est, aujourd'hui encore, la forme la plus ordinaire des conflits armés en Australie […]. Entre petites sociétés sauvages, les torts subis par les uns, infligés par les autres, sont le plus souvent des attentats individuels : des violations d'un territoire de chasse, des rapts de femmes, en résumé des délits suscités par la faim ou par l'amour […]. [C'est la répétition de ces représailles qui] finit par créer dans la mentalité des primitifs le goût, l'habitude, le besoin de la guerre, lequel grandit démesurément au cours de l'évolution sociale. Les premiers clans n'avaient encore à défendre que des territoires de cueillette, de pêche ou de chasse ; ils n'avaient à protéger que la personne de leurs consanguins. Aussi longtemps que subsista ce primitif état des choses, la guerre ne pouvait enrichir le vainqueur : il n'y avait rien à piller. […] Quand on fut devenu pasteur ou agriculteur, ces mœurs s'altérèrent. Alors on entrevit des *razzias* pour voler les troupeaux, les récoltes, les ustensiles, etc. ; la guerre perdit toute apparence juridique ; le vol en devint le but principal » (Letourneau, 1895, p. 529-530).

Pour illustrer combien le thème de la guerre préhistorique joue un rôle mineur à cette époque (si l'on prend par exemple la fourchette 1890-1900), précisons que ce texte de C. Letourneau est le seul qui suscite un écho sur ce sujet dans la revue de référence d'alors dans le champ de la préhistoire, à savoir *L'Anthropologie*, au travers de la recension de son ouvrage proposée dans la livraison de 1895 par l'un des éditeurs de la revue, R. Verneau (1852-1938). Mis à part cela, si ce thème occupe plusieurs textes d'ethnographie de cette même revue (voir à ce sujet Favin-Lévêque, 2020, p. 101-150), il est virtuellement absent de la plume des préhistoriens proprement dits.

3. AU TOURNANT DU XX^E SIÈCLE : LES MIGRATIONS SONT-ELLES SOURCES DE CONFLIT ?

Les premières décennies du XX^e siècle sont marquées par un virage interprétatif majeur. En lieu et place de l'évolution graduelle – et universelle – prônée auparavant par G. de Mortillet, perspective à laquelle s'étaient rangés de nombreux préhistoriens, se surimpose la vision de mouvements de population introduisant autant de ruptures dans le déroulé des temps préhistoriques. Ce thème alimente notamment la fameuse « bataille aurignacienne » (Dubois et Bon, 2006), qui voit intervenir le surgissement en Europe, de façon assez brusque, de peuples arrivant depuis un ailleurs sur des territoires jusqu'alors occupés par de vieilles humanités autochtones : c'est le sens de la césure introduite entre le « Paléolithique ancien », dont les derniers auteurs sont des Néandertaliens forgeant le Moustérien, et le nouvellement défini « Paléolithique supérieur », inauguré par l'Aurignacien, placé entre les mains d'une humanité moderne, celle de Cro-Magnon. Ce faisant, les dynamiques spatiales se conjuguent aux dynamiques chronologiques pour faire émerger la notion de « cultures préhistoriques » et, pourquoi pas, d'ethnies, ainsi que le résumera plus tard M. Boule (1861-1942) : « [Le Paléolithique supérieur] présente un ensemble de caractères qui lui impriment une grande unité et qui marquent un progrès considérable sur le monde [moustérien]. C'est qu'il y a aussi un véritable contraste entre les Hommes de l'ancien et du nouveau Paléolithique ! Les découvertes de squelettes humains nous mettent maintenant en présence de types vraiment supérieurs. La plupart ont un corps plus élégant, une tête plus fine, un front droit et vaste. Ils ont laissé, dans les grottes qu'ils habitaient, tant de témoignages de leur habileté manuelle, des ressources de leur esprit inventif, de leurs préoccupations artistiques et religieuses, de leurs facultés d'abstraction qu'ils méritent vraiment le glorieux titre d'*Homo sapiens* ! […] Nous sommes arrivés à un moment à partir duquel l'évolution physique de l'Humanité peut être considérée comme terminée ; le problème des origines humaines perd son caractère zoologique pour devenir purement anthropologique et ethnographique » (Boule, 1921, p. 247-248).

L'un des principaux protagonistes de ce tournant interprétatif est H. Breuil (1877-1961), soutenu par quelques préhistoriens de la génération précédente mais alors en rupture de ban de « l'école Mortillet » (à commencer par É. Cartailhac) et surtout par de plus jeunes défendant à ses côtés l'existence du Paléolithique supérieur (parmi lesquels nous retrouverons bientôt D. Peyrony). Dans le texte consacrant l'invention de cette période, au milieu d'une méticuleuse présentation des données industrielles, géographiques et stratigraphiques sur lesquelles il s'appuie pour y parvenir, H. Breuil explique certains fondements de sa vision de l'évolution des sociétés humaines, où le rôle éventuel du conflit est introduit de la sorte : « Il en devient de plus en plus évident que ce qu'on a pris d'abord pour une série continue, due à l'évolution sur place d'une population unique, est au contraire le fruit de la collaboration successive de nombreuses peuplades réagissant plus ou moins les unes sur les autres, soit par une influence purement industrielle ou commerciale, soit par l'infiltration graduelle ou l'invasion brusque et guerrière de tribus étrangères » (Breuil, 1913, p. 169 ; cité *in extenso* par Boule, 1921, p. 252).

Ainsi, l'évocation de la guerre préhistorique fait son apparition comme moteur de changements dans le cadre de la vision nouvelle défendue par H. Breuil des dynamiques à l'œuvre lors de la transition entre le Paléolithique ancien et le Paléolithique supérieur. Toutefois, il ne semble guère en analyser les conséquences et, ne serait-ce que dans le registre des transformations industrielles, le rôle des armes est toujours évoqué du point de vue de leur vocation pour la chasse, et non en tant qu'équipement guerrier. Cette ellipse dans la plupart de ses travaux est d'autant plus intéressante à souligner que, à rebours, H. Breuil semble avoir conservé durablement l'idée selon laquelle l'arrivée des populations du Paléolithique supérieur avait dû inexorablement s'accompagner de violences, ainsi qu'il l'exprime en compagnie de R. Lantier (1886-1980) dans le seul manuel qu'il ait rédigé, en l'occurrence vers la fin de sa vie : « Leur [arrivée] en Europe constitue, au point de vue racial, un événement d'importance, unique dans l'histoire de l'Humanité : la substitution, probablement violente, de l'humanité néanthropique à l'humanité paléanthropique, détruite entièrement par les envahisseurs » (Breuil et Lantier, 1951, p. 161). Le thème des migrations intervenues au cours de la Préhistoire paléolithique s'est donc accompagné, dans l'esprit des promoteurs de cette interprétation, du nécessaire recours à la violence interhumaine, à tout le moins d'une compétition territoriale. C'est ce qui a également été mis en scène par un grand « migrationniste », D. Peyrony (1869-1954), lorsqu'il narre les échauffourées intervenues selon lui tout au long des premiers millénaires du Paléolithique supérieur, entre des ethnies ou des « races » concurrentes se disputant la possession de la riante Dordogne, en l'occurrence celle des Aurignaciens (alias Cro-Magnon) et celle des Périgordiens (alias Combe-Capelle) : « L'arrivée des Cro-Magnon envahissant la région obligea les occupants à se regrouper et à se retirer, semble-t-il vers l'est au "Bos del Ser" [en Corrèze]. Les vainqueurs s'installèrent confortablement au Roc de Combe-Capelle, à La Ferrassie, à La Faurelie, commune de Mauzens-Miremont, dans les abris du Poisson, Lartet, Pasquet, Cro-Magnon, La Combe, commune des Eyzies-de-Tayac [etc.] » (Peyrony, 1933, p. 556-557).

D. Peyrony, davantage qu'H. Breuil, en tire quelques conclusions sur l'évolution des industries, associant certaines pointes à des armes employées non seulement pour la chasse mais aussi pour affronter l'ennemi. Mais pas plus que lui il n'y consacre une véritable enquête, comme il aurait pu le faire en soupesant par exemple les arguments en faveur ou non de l'existence de conflits d'après les vestiges humains ou encore l'art figuratif. Bref, là encore, si le conflit paraît aller de soi, au point même de

ne pas avoir à prendre la peine de le démontrer, ses conséquences archéologiques sont pratiquement éclipsées.

Pour preuve, il est intéressant de consulter un volume publié par H. Breuil quelques années plus tard, en 1949, lequel est constitué de 31 scènes figurées – dessinées par lui et chacune accompagnée d'un commentaire de sa main – censées refléter (un peu naïvement, avouons-le) la Préhistoire telle qu'il la connaît, sur plusieurs continents (Afrique, Asie, Europe) : aucune d'entre elles ne figure le moindre conflit interhumain, tandis que les scènes de combats de chasse abondent. Il est toutefois une exception : la figure 26, censée représenter la pratique de l'art rupestre au Levant espagnol, montre la peinture d'une silhouette humaine armée d'un arc courant après un de ses congénères (Breuil, 1949, p. 84-85). Rappelons qu'H. Breuil défendait l'attribution au Paléolithique final de cette production artistique, désormais rattachée au Néolithique (López-Montalvo, 2011). Mais, même sur cette image, les scènes de vie qui entourent l'évocation de la roche peinte nous montrent tout sauf une mise en scène de la guerre, chacun et chacune vaquant à ses occupations quotidiennes, paisiblement pour les femmes réunies dans un campement, plus énergiquement pour les hommes employés à traquer le cerf ou le sanglier, voire de façon acrobatique pour des récolteurs de miel entourés d'un essaim d'abeilles sauvages…

4. LA GUERRE PALÉOLITHIQUE : HISTOIRE D'UN RENDEZ-VOUS MANQUÉ, OU LES DESSOUS D'UNE IDÉE MOLLE

Que ressort-il de cette rapide revue de textes – même s'il faut reconnaître qu'elle ne fournit guère mieux que les bases d'une enquête préliminaire, qu'il serait par ailleurs intéressant de poursuivre pour la seconde moitié du XX^e^ siècle, avant que la guerre en préhistoire devienne le sujet de plusieurs ouvrages, comme cela a été précédemment évoqué ? Tout d'abord, il apparaît que l'idée de la guerre au Paléolithique, bien qu'elle ait été relativisée voire dénoncée par certains auteurs, est toutefois assez régulièrement présente dans le paysage mental des préhistoriens de la fin du XIX^e^ siècle comme de la première moitié du XX^e^. La voici tantôt motivée par un sinistre atavisme humain pour la violence – à l'instar de bien des représentants du règne animal, les uns et les autres plongés dans un combat à mort pour la survie –, tantôt rendue inéluctable par le supposé nécessaire contrôle des femmes, ou bien encore par des épisodes de compétition territoriale.

Il faut toutefois insister sur le fait que l'imaginaire des préhistoriens français de la fin du XIX^e^ siècle à propos de la guerre paléolithique, lorsqu'il est mobilisé selon les motifs évoqués ci-dessus, est étroitement inspiré des cas ethnographiques connus à cette époque. Sous les traits des populations de « l'âge du renne », on ne tarde pas à reconnaître les Iroquois américains ou les Aborigènes d'Australie, auxquels il est d'ailleurs fait explicitement souvent référence, comme nous l'avons vu par exemple sous la plume de C. Letourneau. Cette remarque est d'autant plus importante qu'elle justifie le fait que lorsque le dialogue entre préhistoire et ethnographie deviendra moins étroit dans la première moitié du XX^e^ siècle, ou tout du moins que ces références déjà anciennes disparaîtront peu ou prou des bibliothèques des uns comme des autres, préhistoriens et ethnologues, cette vision du rôle de la « guerre primitive » tendra à s'estomper. En ethnologie française, il faudra en effet attendre les années 1970 et le travail de P. Clastres, déjà mentionné, pour retrouver une pensée qui en souligne l'importance. Mais force est d'admettre que, dans les mêmes années, cette perspective sera modestement reçue par les préhistoriens contemporains. Il est d'ailleurs intéressant de constater que P. Clastres critique à ce sujet la vision de celui qui, alors, détient un grand magistère sur la préhistoire française et qui est d'ailleurs lui aussi ethnologue de formation, A. Leroi-Gourhan (1911-1986). Ce dernier conçoit en effet le conflit au Paléolithique comme, au mieux, un avatar de la violence impliquée dans l'activité de chasse, tandis que la guerre proprement dite, domaine auquel il se consacre fort peu et qu'il restreint d'ailleurs à une prédation économique, resterait l'apanage des sociétés du Néolithique, ainsi que le résument ces passages de l'un de ses textes les plus célèbres, *Le geste et la parole* : « Dans tout le cours du temps, l'agression apparaît comme une technique fondamentalement liée à l'acquisition et chez le primitif son rôle de départ est dans la chasse où l'agression et l'acquisition alimentaire se confondent […]. Entre la chasse et son doublet, la guerre, une subtile assimilation s'établit progressivement, à mesure que l'une et l'autre se concentrent dans une classe qui est née de la nouvelle économie [agropastorale], celle des hommes d'armes. [En résumé,] l'homme agricole reste pris dans la même coquille que celui des temps obscurs du carnage des mammouths, mais l'inflexion du dispositif économique qui en fait le producteur des ressources le fait aussi tour à tour chasseur et gibier » (Leroi-Gourhan, 1964, p. 236-237).

Mais revenons à la période à laquelle je me suis consacré dans ce bref tour d'horizon historiographique. La mise en scène de la guerre au Paléolithique, lorsqu'elle est proposée par les auteurs de la fin du XIX^e^ siècle et de la première moitié du suivant, paraît donc davantage présupposée par des motifs d'ordre philosophique, ou tout simplement inspirée d'un imaginaire sur la prétendue barbarie de ces âges farouches alimenté de références ethnographiques, qu'elle n'est appuyée sur une véritable enquête dédiée à la reconnaissance des traces archéologiques de cette pratique. Signalons qu'il en est exactement de même des auteurs qui réfutent au contraire l'existence de la guerre lors de ces temps reculés : là encore, les arguments archéologiques cèdent le pas devant des considérations non étayées, qu'il s'agisse de la démographie des populations de cette époque, supposément trop faible pour rendre le conflit nécessaire à leurs yeux, ou encore de l'absence de motivations religieuses confinant à décrire un « bon sauvage » dénué de pulsions violentes inspirées par l'irrationnel.

Ainsi, que les auteurs aient défendu ou contesté l'existence de conflits durant la Préhistoire ancienne, la guerre paléolithique reste une idée molle, et ceci à plusieurs titres. Tout d'abord, aucun auteur ne prend véritablement la peine d'argumenter sa position sur une base archéologiquement établie ; d'autre part, même parmi ceux qui reconnaissent son existence, aucun n'en tire véritablement les conséquences sur le plan de l'organisation comme de l'évolution de sociétés censées être plongées dans une violence systémique. L'évocation de la guerre paléolithique, lorsqu'elle est avancée, demeure donc un paradigme que l'on ne cherche pas vraiment à démontrer et, qui plus est, dont on n'extrait pas toutes les conséquences. Voici ce que j'entends par cette expression d'« idée molle » : une perspective laissée au milieu du gué de la démonstration comme des implications qu'elle suggère. Avouons que c'est assez fréquent dans la littérature préhistorienne. Ainsi par exemple, lorsque la religiosité des populations paléolithiques sera finalement avancée au début du XX^e^ siècle, après qu'ont été reconnus des « sanctuaires pariétaux », et qu'un cortège de « prêtres », de « sorciers » ou de « magiciens » l'accompagnera mécaniquement, on ne prendra guère la peine de se demander dans quelle mesure l'émergence de structures politico-religieuses a pu peser sur la construction des sociétés du Paléolithique supérieur.

Que dire de plus de l'histoire de ce rendez-vous manqué par les premiers préhistoriens avec l'idée de guerre au Paléolithique ? Simplement ajouter que, en définitive, le seul auteur de cette époque qui a durablement inscrit ce thème dans notre imaginaire, et qui en a fait un sujet en soi, reste Rosny aîné, alias J. H. H. Boex (1856-1940), au travers de son célèbre roman feuilletonné à partir de 1909, *La guerre du feu* (Rosny aîné, 1911). Et encore, reconnaissons que la réception de cette œuvre par les préhistoriens – pour mieux en critiquer l'assise archéologique – doit beaucoup à son adaptation cinématographique de 1981, due à J. -J. Annaud. Ce film suscita en effet de nombreux débats, soupesant les vertus de cette évocation de la Préhistoire comme soulignant son extravagance, mais cette fiction épique demeure quoi qu'il en soit un souvenir plein d'émotions pour beaucoup de ses spectateurs – comme pour l'adolescent que j'étais ! Mais il s'agit fort heureusement d'une fiction (tant mieux pour les Néandertaliens), pas d'un documentaire…

Remerciements : Toute ma gratitude va aux deux relecteurs anonymes de cette contribution pour leur aide significative en vue de son amélioration. Leurs commentaires ont, notamment, substantiellement nourri les discussions par lesquelles elle s'achève.

François Bon
UMR 5608 TRACES, université Toulouse Jean-Jaurès, Toulouse, France
bon@univ-tlse2.fr

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BARAY L., HONEGGER M., DIAS-MEIRINHO M.-H. (2011) – *L'armement et l'image du guerrier dans les sociétés anciennes. De l'objet à la tombe,* Dijon, Presses universitaires de Dijon, 370 p.

BOUCHER DE PERTHES J. (1864) – *Antiquités celtiques et antédiluviennes. Mémoire sur l'industrie primitive et les arts à leur origine*, tome 3, Paris, Jung-Treuttel, Derache, Dumoulin, Didron, 681 p.

BOUCHER DE PERTHES J., BOUTIN, CAZALIS DE FONDOUCE P., CHRISTY H., DESNOYERS J., MILNE-EDWARDS H., MILNE-EDWARDS A., FILHOL H., FONTAN A., GARRIGOU F., GERVAIS P., SCIPION GRAS J., HÉBERT E., LARTET E., MARTIN, PRUNER-BEY F., DE QUATREFAGES A., TRUTAT E., DE VIBRAYE P. (1864) – *L'homme fossile en France*, communications faites à l'Institut (Académie des sciences), Paris, J. B. Baillières et fils, 295 p. [précédé d'un appendice par C. Lyell, « L'ancienneté de l'homme prouvée par la géologie »].

BOULE M. (1921) – *Les hommes fossiles, éléments de paléontologie humaine,* Paris, Masson, 491 p.

BOULESTIN B., HENRY-GAMBIER D. (2019) – *Les restes humains badegouliens de la grotte du Placard. Cannibalisme et guerre il y a 20 000 ans*, Oxford, Archaeopress, 138 p.

BREUIL H. (1913) – Les subdivisions du paléolithique supérieur et leur signification*, Compte rendu de la 14e session du Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques (Genève, 1912)*, Genève, imprimerie Albert Kündig, p. 165-238.

BREUIL H. (1949) – *Beyond the bounds of history*, Londres, P. R. Gawthorn Ltd, 100 p.

BREUIL H., LANTIER R. (1951) – *Les hommes de la pierre ancienne*, Paris, Payot, 334 p.

BROCA P. (1868) – Sur les crânes et ossements des Eyzies, *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris*, 2e série, 3, p. 350-392.

CARTAILHAC E. (1889) – *La France préhistorique d'après les sépultures et les monuments*, Paris, Félix Alcan Éditeur, 336 p.

CLASTRES P. (1997) – *Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives*, éditions de l'Aube, 93 p. [texte précédemment paru en 1977 dans la revue *Libre* publiée par les éditions Payot].

DARWIN C. (1859) – *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*, Londres, John Murray, 502 p.

DARWIN C. (1871) – *The descent of man, and selection in relation to sex,* Londres, John Murray, 475 p.

DEMOULE J.-P. (2017) – *Les dix millénaires oubliés qui ont fait l'histoire. Quand on invente l'agriculture, la guerre et les chefs*, Paris, Fayard, 320 p.

DIAS-MEIRINHO M.-H. (2011) – *Des armes et des hommes : l'archerie à la transition Néolithique-âge du bronze en Europe occidentale*, thèse de doctorat, université Toulouse 2, Toulouse, 692 p.

DUBOIS S., BON F. (2006) – Henri Breuil et les origines de la « bataille aurignacienne », *in* N. Coye (dir.), *Sur les chemins de la Préhistoire. L'abbé Breuil du Périgord à l'Afrique du Sud*, Paris, Somogy, p. 135-147.

FAVIN-LÉVÊQUE J.-C. (2020) – *L'idée de guerre à la Préhistoire dans l'anthropologie française (1859-1996). Étude historique et mise en perspective (France, monde anglo-saxon)*, thèse de doctorat, Muséum national d'histoire naturelle, Paris, 698 p.

FIGUIER L. (1873) – *L'homme primitif*, 3e édition, Paris, Librairie Hachette et Cie, 492 p.

GUILAINE J., ZAMMIT J. (2001) – *Le sentier de la guerre. Visages de la violence préhistorique*, Paris, Seuil, 377 p.

KEELEY L. H. (1996) – *War before civilization: the myth of the peaceful savage,* Oxford University Press, 245 p. [édition française sous le titre *Les guerres préhistoriques*, Monaco, éditions du Rocher, 2002, 354 p.].

LEHOËRFF A. (2018) – *Par les armes. Le jour où l'homme inventa la guerre*, Paris, Belin, 360 p.

LEROI-GOURHAN A. (1964) – *Le geste et la parole,* vol. 1 *Technique et langage*, Paris, Albin Michel (Sciences d'aujourd'hui), 323 p.

LETOURNEAU C. (1895) – *La guerre dans les différentes races humaines,* Paris, L. Battaille et Cie, 587 p.

LÓPEZ-MONTALVO E. (2011) – La violence et la mort dans l'art rupestre du Levant espagnol : groupes humains et territoire, *in* L. Baray, M. Honegger et M.-H. Dias-Meirinho (dir.), *L'armement et l'image du guerrier dans les sociétés anciennes. De l'objet à la tombe,* Dijon, Presses universitaires de Dijon, p. 19-42.

LUBBOCK J. (1865) – *Pre-historic times, as illustrated by ancient remains, and the manners and customs of modern savages*, Londres, Williams and Norgate, 512 p.

METZ L. (2015) – *Néandertal en armes ? Des armes, et de l'arc, au tournant du 50e millénaire en France méditerranéenne*, thèse de doctorat, université d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, vol. 1, 217 p., vol. 2 (annexes), 178 p.

MORTILLET G. de (1883) – *Le préhistorique, antiquité de l'homme*, Paris, C. Reinwald libraire-éditeur (Bibliothèque des sciences contemporaines), 642 p.

NADAILLAC J.-F. de (1881) – *Les premiers hommes et les temps préhistoriques*, Paris, Masson, 528 p.

PATOU-MATHIS M. (2013) – *Préhistoire de la violence et de la guerre*, Paris, Odile Jacob, 208 p.

PEYRONY D. (1933) – Les industries « aurignaciennes » dans le bassin de la Vézère, *Bulletin de la société préhistorique française*, 30, 10, p. 543-559.

PIETTE E. (1873) – Sur la grotte de Gourdan, sur la lacune que plusieurs auteurs placent entre l'âge du renne et celui de la pierre polie, et sur l'art paléolithique dans ses rapports avec

l'art gaulois, *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris*, 2e série, 8, p. 384-425.

QUATREFAGES A. de (1877) – *L'espèce humaine*, 2e édition, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie (Bibliothèque scientifique internationale), 368 p.

ROSNY AÎNÉ J.-H. (1911) – *La guerre du feu, roman des âges farouches*, Paris, Eugène Fasquelle, 330 p.

TOPINARD P. (1900) – *Science et foi. L'anthropologie et la science sociale*, Paris, Masson et Cie, 578 p.

VERNEAU R. (1895) – Recension de l'ouvrage de Letourneau « La guerre dans les différentes races humaines », *L'Anthropologie*, 6, 6, p. 719-721.

DISCUSSION

Jean-Marc Pétillon : J'aurais trois petites remarques. Sur ta question à propos des armes de guerre, tout d'abord : effectivement, je n'ai pas connaissance de description explicite qui aille dans ce sens-là. À l'époque dont tu as parlé, on trouve parfois dans la littérature des objets, le plus souvent en matière osseuse, qui sont décrits comme des « poignards », ou des « casse-têtes », qui sont des armes qu'on imagine mal utilisées dans un contexte de chasse. Mais, à ma connaissance, ce n'est pas dit explicitement. Il n'y a pas de développement sur l'usage qui a pu en être fait, même si les mots employés renvoient plus à des armes de guerre qu'à des armes de chasse. Les identifications sont le plus souvent très douteuses : quand on revoit ces pièces aujourd'hui, on n'a pas trop envie d'abonder dans ce sens-là… mais c'est la seule trace [d'éventuelles armes de guerre] que je verrais.

Sur la question du cannibalisme, ensuite, je vais juste faire un petit lien entre deux moments de ton intervention. Tu as parlé de Nadaillac qui reprend les positions sur l'antiquité des conflits et qui y ajoute le cannibalisme, en disant : « Nous n'avons hélas que trop d'indices qui montrent que… ». Je me demande si ce à quoi il pense ce n'est pas entre autres ce qu'a vu É. Piette. C'est contemporain ; c'est du même terrain – Nadaillac est aussi dans les Pyrénées. Quand il dit cela, je me demande si ce qu'il a en tête, même s'il ne le dit pas explicitement, ce ne sont pas justement ces vestiges humains cannibalisés que l'on commence à découvrir à cette époque, entre autres dans les grottes pyrénéennes que fouille É. Piette et que Nadaillac connaît très bien.

Et une dernière remarque, quand tu dis : « On parle de ces pratiques, mais sans en tirer les conséquences », ce qui est étonnant, c'est que même aujourd'hui, à part D. Henry-Gambier et B. Boulestin à propos du Placard, certains collègues étudient ces ensembles avec la même aporie. Il y a d'autres ensembles, comme Gough Cave, qui, du point de vue anthropologique, ressemblent beaucoup au Placard, qui ont toujours été publiés en tant que pratiques funéraires, comme des choses que l'on fait au cadavre, sans du tout poser la question [du cannibalisme]. Alors je ne sais pas si c'est un refus de la poser ou simplement un angle mort de la réflexion, mais je pense que la situation que tu décrivais par rapport à ces questions de cannibalisme est encore largement prévalente aujourd'hui, à l'exception, je le répète, de B. Boulestin, H. Henry-Gambier et peut-être de quelques autres.

Christophe Darmangeat : J'ai une question qui sort un peu de ton exposé, mais que je pose aussi à la cantonade, parce qu'il s'agit d'un point qui me travaille depuis longtemps et pour lequel je n'ai jamais vraiment trouvé de réponse. J'ai le sentiment que, jusqu'aux alentours de la Deuxième Guerre mondiale – c'est plus une approche d'ethnologue que de préhistorien –, il était relativement admis que les chasseurs-cueilleurs pouvaient être violents et qu'ils pouvaient se battre férocement. Je parle en particulier pour le courant marxiste, que je connais plutôt bien, mais je pense que c'est vrai dans l'ensemble de ce qu'on pourrait appeler les progressistes. F. Engels, G. Plekhanov, les pères fondateurs du marxisme, disent que les chasseurs-cueilleurs se font la guerre. Ils disent même qu'ils se la font de manière plus dure que les sociétés qui viennent ensuite, parce que, exactement comme ce que tu as dit, ils n'ont aucun intérêt à faire des prisonniers. Même M. Mead, au début des années 1940, continue à écrire que, parmi les chasseurs-cueilleurs, certains ne font pas la guerre, mais d'autres oui, par exemple les Australiens. Et ensuite, à partir de l'après-guerre, tout cela se pacifie. S'impose de manière évidente (faussement évidente !) l'idée que la guerre apparaît seulement bien plus tard, avec le Néolithique ou après. Mais je ne connais pas d'exemple de livre qui ait vraiment argumenté dans ce sens. On a l'impression que c'est une idée qui s'installe sans qu'il y ait eu de discussion pour dire : « On a pensé quelque chose de faux pour telle et telle raison, et voilà pourquoi il faut changer d'avis. » Est ce que c'est parce que j'ignore des choses qui ont été écrites – ce qui serait bien possible, ou est-ce que vraiment ce changement d'opinion s'est produit par glissement et sans que le débat ait lieu ? Quelqu'un a-t-il des éléments sur ce point ?

François Bon : Je pense que tu as tout à fait raison. J'aurais tendance à penser que de manière pas forcément explicite, ni même forcément consciente – mais cela rejoint un peu ma prise de position initiale –, proposer après la Seconde Guerre mondiale que l'humanité soit par essence violente, c'est quand même philosophiquement lourd. On fait vraiment attention à ce genre de choses et, par conséquent, on évacue un peu cette question. C'est comme cela que j'aurais tendance à le voir. Là, je n'ai pas vraiment traité la période des années 1950 chez A. Leroi-Gourhan, mais il y a quelque chose comme cela. Le thème du conflit apparaît par moments, mais en fait il l'évacue très vite en disant en gros que le conflit n'est jamais qu'une forme extensive de la chasse pour aller chercher des ressources. Donc en fait, il n'affronte pas du tout le thème du conflit comme une possible réalité humaine et sociologique forte. Le conflit est cité, mais à ma connaissance, il n'est pas du tout un thème central des travaux d'A. Leroi-Gourhan. J'aurais tendance à penser que c'est évacué parce que, là, c'était trop lourd. Et il est symptomatique que ce thème revienne aujourd'hui.

Sylvain Lemoine : Vous avez commencé par dire que vous n'avez pas regardé la littérature anglo-saxonne, mais, en quelques mots, quelle est son approche ? Est-elle différente de l'approche francophone ?

F. B. : Je serais incapable de vous répondre correctement parce que j'ai une vision trop lacunaire. Je suis désolé. Quelqu'un possède-t-il une vision plus complète ?

J.-M. P. : Ce n'était pas sur ce sujet, mais davantage une remarque dans la continuité de la question de C. Darmangeat et de ta réponse. Il y a une exception dans ce champ post-Seconde Guerre mondiale : c'est P. Clastres, qui insiste vraiment sur la guerre chez les chasseurs cueil-

leurs, avec une lecture très politique (la guerre comme la résistance à l'instauration de l'État). Il critique d'ailleurs explicitement la position d'A. Leroi-Gourhan. Il fait une revue de ce que les préhistoriens ont écrit sur le sujet, avec effectivement cette idée qu'il n'est pas besoin de parler de la guerre, puisqu'elle n'est jamais qu'une chasse (à l'homme). Une position contre laquelle P. Clastres, évidemment, s'élève résolument.

"The body of my enemy": Armed conflicts in societies without wealth
Proceedings of the meeting of the Société Préhistorique Française, Toulouse (23–24 April 2024)
Edited by Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon and Nicolas Teyssandier
Société Préhistorique Française, 2026 (Séances de la Société Préhistorique Française, 23)
pp. 57–64
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

War in the Paleolithic era: for a long time, a vague idea

François Bon

Abstract: War is somewhat similar to the symbolic thinking of our prehistoric ancestors: the range of interpretations produced on the subject often reveals more about the ideology of prehistorians than about the archaeological basis for its existence… Whether war is refuted in Paleolithic times (in order to better emphasize the supposedly inherent violence of Neolithic societies) or, on the contrary, defended as an inherent trait of human behavior since the origins of our lineage, the resulting perspectives are highly instructive regarding the evolution of our understanding of these societies and their actors. In any case, the main lesson to be drawn from the examination of a series of texts drawn from prehistoric literature between the 1860s to the 1950s is that the evocation of war in the Paleolithic era, although often put forward, remained a vague idea for a long time. This was due both to the absence of any genuine investigation into the evidence for this practice and to a lack of consideration of the consequences of its supposed existence for understanding the societies of this period.
Keywords: Historiography, Paleolithic war, Inconsistent paradigm.

INTRODUCTION

As a child of the 1970s, and later a student of teachers for whom the theme of conflict in prehistory was not really a topic, I admit that I have never taken a particular interest in the question of war in nomadic hunter-gatherer societies of the European Paleolithic era. And should any students from Toulouse happen to read these lines, they will readily confirm that this subject is virtually absent from my lectures. Thus, when the organizers of this conference approached me, I wondered what I could possibly contribute on a subject whose historiography I knew only very superficially.

However, we must admit that this topic, which has been fueled over the past two decades by a significant body of scientific literature, is now in the spotlight, even if it concerns Neolithic societies much more than Paleolithic ones (Guilaine and Zammit, 2001; Baray et al., 2011; Dias-Meirinho, 2011; Patou-Mathis, 2013; Demoule, 2017; Lehöerff, 2018). In the same interpretative vein, and this time fully embracing the millennia of ancient prehistory, we should also mention the work carried out on this subject by J.-C. Favin Lévêque (2020), from whom I will borrow part of the documentary record. I will limit myself here to French-language publications, while emphasizing the importance, nearly 30 years ago, of the publication of L. H. Keeley's book, War before civilization, which greatly contributed to raising awareness of this topic (Keeley, 1996). It should also be added that this theme has recently been further explored through reflections on anthropophagy in certain Paleolithic contexts, the finest example of which is provided by the study conducted by B. Boulestin and D. Henry-Gambier on testimonies from the Upper Paleolithic (Boulestin and Henry-Gambier, 2019). Not to mention the anthropology of P. Clastres (1977), which has been used to discuss the possible martial purpose of certain types of weapons in even earlier contexts (Metz, 2015, pp. 183–185).

This survey of examples shows that the question of whether interhuman violence may or may not have been a driving force in the structuring or even evolution of Palaeolithic societies is currently under discussion in several recent studies, helping to guide the interpretation of certain archaeological facts. This perspective tends, for example, to fuel hypotheses about the territorial strategies of the populations of that time, their funerary practices or, more broadly, their treatment of corpses, such as the technological development of some of their equipment potentially dedicated to warfare. In the following lines, however, I will not seek to enter into this field of current debate. Following a more strictly historiographical approach, I will ask whether, ultimately, and even if we have not been able to draw all the conclusions from it before, this consi-

deration about the place of violence is so new in itself. In other words, is the introduction of this theme really recent, or was the existence of conflict in Palaeolithic prehistory previously tacitly accepted without any attempt to explore its meaning, motivations and consequences? To answer this question, I will focus on references gleaned from prehistoric literature from the 1860s to the 1950s, limiting myself to the context of French research.

GOOD SAVAGE OR ANCESTRAL BEAST? (or how the Hobbes/Rousseau opposition is replayed in a rather caricatural way)

Even before the first archaeological discoveries began, in the mid-nineteenth century, to bring these ancient population—soon to be labeled 'Palaeolithic' (Lubbock, 1865)—into clearer view, the verdict had already been established: these were our prehistoric ancestors, surviving in a hostile natural world, overcoming its dangers only thanks to their (albeit primitive) cunning and their (clearly rudimentary) weapons. But were they truly hostile toward one another? Is conflict with our own kind part of human nature? G. de Mortillet (1821–1898) didn't think so. In a distinctly Rousseauist spirit—and especially in line with his broader aim to show that the flaws of humanity stem from the relatively recent invention of religion, rather than from any innate tendency—he concluded: "These men, few in number, had no need to fight among themselves; war was unknown to them. Without religious ideas, no wild fears disturbed or perverted their imagination" (Mortillet, 1883, p. 601).

This opinion, influential as it may have been judging by the aura surrounding its author at his time, was however not unanimously shared. Several of his contemporaries, particularly Christian authors, on the contrary emphasized on the inherent violence of humanity, as illustrated by these quotations from the Marquis de Nadaillac (1818-1904) and A. de Quatrefages (1810-1892): "Struggle and war, need we repeat, have always been the sad prerogative of humanity; our brilliant civilisation has been unable, as we know only too well, to avoid them; during those barbaric times known as the Stone Age, they were the normal and, so to speak, necessary state of affairs. But our ancestors were not content with killing their enemies; they fed on the flesh of the vanquished, and numerous facts leave little room for doubt that the first inhabitants of Europe were in no way inferior in this regard to the cannibals whose hideous feasts are still recounted by travellers today" (Nadaillac, 1881, p. 206).

"The hunter, by virtue of his fighting habits, will inevitably be a warrior; war is basically just a manhunt. For him, any dispute over hunting grounds will easily turn into war, because it is a matter of survival. This war will be merciless, because any prisoner is not only useless to him, but harmful; he is a mouth to feed. The hunter will kill him; and if passion on the one side and self-love on the other come into play, he will put him to death with heroic fortitude" (Quatrefages, 1877, p. 331).

The evidence of war is also highlighted by several other authors of the time to explain the presence of bone injuries on certain human remains, as illustrated by this quote from P. Broca (1824–1880) commenting on his observation of Cro-Magnon fossils (Dordogne) as follows: "The inhabitants of Les Eyzies appear to us as a violent people, for while the old man's wound may have been nothing more than a hunting accident, the woman's was clearly inflicted by a murderous hand" (Broca, 1868, pp. 356–357).

A few years later, É. Piette (1827–1906) offered us his own painting of the violence believed to have prevailed at that time, based on the discovery of skull fragments during his excavations in the Gourdan cave (Haute-Garonne): "It is therefore clear that these remains are those of individuals killed in the fields, whose heads were brought back to the cave by the hunters of Gourdan. It is likely that when a foreign tribe or a few isolated individuals came to their hunting grounds, they fought them to remain the sole owners of the valley, which was teeming with game. If they killed one of their opponents, they cut off his head and brought it back to the cave as a trophy. There, it was scalped and its contents eaten. Perhaps, without even eating the contents [the author seems to have little appetite for cannibalism], they threw the scalped skulls into the rubbish heap, where they were soon broken by the feet of those who came and went" (Piette, 1873, p. 408).

However, during these same decades at the end of the 19th century, the staging of conflicts between Palaeolithic human societies remained discreet or even absent in many other writings. For example, among the contributions to the collective work entitled *L'Homme fossile en France* ("Fossil man in France"), co-authored by several pioneers in the field of prehistoric studies, this theme does not appear; if weapons are described, and when their supposed function is mentioned, they are always associated with hunting (Boucher de Perthes et al., 1864). This is made clear by one of these authors, J. Boucher de Perthes (1788–1868), when he writes in another contemporary work: "Everything indicates that the state of war dates back to the earliest days of human existence, but it was war between one species and another, and fratricidal murders were isolated cases. Humans were not numerous enough to have to fight over land […]. Man, living in tribes separated by vast expanses of wilderness, was not at war with man. [Thanks to his weapons, he was soon] no longer exposed to threats from other species that had reason to fear him; he lived in peace: it was the golden age of barbarism" (Boucher de Perthes, 1864, pp. 441–442).

In the same vein, in his comprehensive work published 25 years later, and despite the fact that knowledge had greatly advanced in the meantime, É. Cartailhac (1845–1921) made no mention of this: there is no explicit reference to conflicts during the Palaeolithic era, while the array of weapons associated with this period, particularly the 'Reindeer Age', is still systematically linked to hunting (Cartailhac, 1889). It is therefore quite logical that, in the same years, popular works did not echo this view, such as *L'Homme primitif* by L. Figuier (1819–1894), which was widely read and helped to build a prehistoric

imagination among the general public (Figuier, 1873): the struggle for survival of these ancestral humans, abundantly illustrated in an epic manner, is resolutely directed against frightening wild animals, not against their fellow humans. It should be noted that the recognition of the first works of portable art does not contradict this fact, quite the contrary: while these artistic creations were interpreted quite literally at the time, there are no motifs illustrating any scenes of conflict.

WHAT, THEN, IS THE SITUATION REGARDING THE "STRUGGLE FOR LIFE"?

One might rightly consider that this relative absence of violent competition contradicts a model that was nevertheless prevalent at the time, theorised by C. Darwin (1809–1882), that of the "struggle for life" (Darwin, 1859)—especially when this principle is established as the driving force behind the evolution of not only animal but also human populations, contributing to the development of what would soon be called 'social Darwinism'. This perspective applied to humanity—which, as we shall see, is far removed from Darwin's thinking—was in fact defended by several anthropologists of the time, such as P. Topinard (1830–1911) when he wrote: "Of all [the causes determining the evolution of societies], the one that ranks first, that must be addressed immediately and that has the greatest impact on all the others, is the competition for the most extensive and most remunerative life, so wonderfully described by Darwin in all beings, from which man in the social state is no more exempt than man in the state of nature, and which, in its most violent form, is precisely militarism […]. Darwin's struggle takes two forms in societies: one external, between rival societies, and the other internal, between the constituent elements of society" (Topinard, 1900, p. 206).

This view differs from Darwin's because, for him, the competition for life expressed in his theory of natural selection seems to play a much smaller role in humans than sexual selection (Darwin, 1871). This led to the importance attached to the control of women by men, which could certainly lead to competition between men to achieve this, but not to the existence of widespread conflict. This is, in a way, the view found in one of the theorists of that period on the role of war in human societies, C. Letourneau (1831–1902), when he refers to prehistoric times on the basis of ethnographic comparison: "[…] It would be a calumny to represent primitive peoples as savages, hungry for human flesh and constantly waging war to obtain it […]. It can even be inferred that, at the very origins of human societies, clans were rather peaceful and that their wars were of a legal nature. This is still the most common form of armed conflict in Australia today […]. Among small savage societies, the wrongs suffered by some and inflicted by others are most often individual attacks: violations of hunting territory, abductions of women, in short, crimes motivated by hunger or love […]. [It is the repetition of these reprisals that] eventually creates in the primitive mind a taste, a habit, a need for war, which grows disproportionately in the course of social evolution. The first clans only had to defend their gathering, fishing or hunting territories; they only had to protect their own kin. As long as this primitive state of affairs persisted, war could not enrich the victor: there was nothing to plunder. […] When people became herders or farmers, these customs changed. Then we saw the first raids to steal livestock, crops, tools, etc.; war lost all legal appearance; theft became its main purpose" (Letourneau, 1895, pp. 529–530).

To illustrate how minor a role the theme of prehistoric warfare played at that time (taking the period 1890–1900 as an example), it should be noted that Letourneau's text is the only one to elicit a response on this subject in the then leading journal in the field of prehistory, *L'Anthropologie*, through a review of his work published in the 1895 issue by one of the journal's editors, R. Verneau (1852–1938). Apart from this, although the theme appears in several ethnographic articles in the same journal (see Favin-L'Evêque, 2020, pp. 101–150), it is virtually absent from the writings of prehistorians in the strict sense.

AT THE TURN OF THE 20TH CENTURY: ARE MIGRATIONS A SOURCE OF CONFLICT?

The first decades of the 20th century were marked by a major shift in interpretation. Instead of the gradual—and universal—evolution previously advocated by Mortillet, a perspective shared by many prehistorians, a new vision emerged, based on population movements that introduced numerous disruptions in the course of prehistoric times. This theme fuelled the famous "Aurignacian debate" (Dubois and Bon, 2006), which saw the sudden emergence in Europe of peoples arriving from elsewhere, settling in territories that previously had been occupied by ancient indigenous populations. This is the meaning of the break introduced between the 'Early Palaeolithic', whose last authors were Neanderthals forging the Mousterian culture, and the newly defined 'Upper Palaeolithic', inaugurated by the Aurignacian culture, attributed to modern humanity, specifically Cro-Magnon. In doing so, spatial dynamics combine with chronological ones to give rise to the notion of "prehistoric cultures" and, potentially, ethnic groups, as M. Boule (1861–1942) later summarised: "[The Upper Palaeolithic] presents a set of characteristics that give it great unity and mark a considerable advance over the [Mousterian] world. There is also a real contrast between the people of the old and new Palaeolithic! The discovery of human skeletons now brings us face to face with truly superior types. Most have a more elegant body, a finer head, and a straight, broad forehead. They left behind in the caves they inhabited so much evidence of their manual dexterity, their inventive

spirit, their artistic and religious concerns, and their capacity for abstraction that they truly deserve the glorious title of *Homo sapiens*! […] We have reached a point at which the physical evolution of humanity can be considered complete; the question of human origins loses its zoological character and becomes purely anthropological and ethnographic" (Boule, 1921, pp. 247–248).

One of the main protagonists of this interpretative shift was H. Breuil (1877–1961), supported by a few prehistorians from the previous generation who had broken away from the 'Mortillet school' (starting with Cartailhac) and, above all, by younger scholars who defended the existence of the Upper Palaeolithic alongside him (among whom we will soon find Denis Peyrony). In the text devoted to the invention of this period, in the midst of a meticulous presentation of the industrial, geographical and stratigraphic data on which he bases his conclusions, Breuil explains some of the foundations of his vision of the evolution of human societies, in which the possible role of conflict is introduced as follows: "It is becoming increasingly clear that what was initially thought to be a continuous series, due to the evolution of a single population in one place, is in fact the result of successive collaboration between numerous tribes reacting to each other to varying degrees, either through purely industrial or commercial influence, or through the gradual infiltration or sudden and violent invasion of foreign tribes" (Breuil, 1913, pp. 169; quoted *in full* by Boule, 1921, p. 252).

Thus, the evocation of prehistoric warfare emerges as a driving force for change in Breuil's new vision of the dynamics at work during the transition from the Early Palaeolithic to the Upper Palaeolithic. However, he does not seem to analyse the consequences of this idea, and even in the context of industrial transformation, the role of weapons is always mentioned in terms of their use for hunting, rather than as martial equipment. This oversight in most of his work is all the more interesting to note given that, conversely, H. Breuil seems to have held fast to the idea that the arrival of Upper Palaeolithic populations must have been accompanied by violence, as he expressed with R. Lantier (1886-1980) in the only handbook he wrote, towards the end of his life: "Their arrival in Europe constitutes, from a racial point of view, an event of great importance, unique in the history of humanity: the substitution, probably violent, of Neanthropic humanity replacing the Paleoanthropic one, which was completely destroyed by the invaders" (Breuil and Lantier, 1951, p. 161).

The theme of migration that occurred during the Palaeolithic Prehistory was therefore accompanied, in the minds of the proponents of this interpretation, by the necessary use of interhuman violence, or at least by territorial competition. This was also portrayed by a leading 'migrationist', D. Peyrony (1869-1954), when he recounts the clashes that he believed took place throughout the first millennia of the Upper Palaeolithic between competing ethnic groups or 'races' fighting for possession of the fertile Dordogne region, namely the Aurignacians (also known as Cro-Magnons) and the Périgordians (also known as Combe-Capelle): "The arrival of Cro-Magnon man invading the region forced the occupants to regroup and retreat, apparently towards the east to the 'Bos del Ser' [in Corrèze]. The victors settled comfortably at Roc de Combe-Capelle, La Ferrassie, La Faurelie, in the commune of Mauzens-Miremont, in the shelters of Poisson, Lartet, Pasquet, Cro-Magnon, La Combe, in the commune of Les Eyzies-de-Tayac [etc.]" (Peyrony, 1933, pp. 556–557).

D. Peyrony, more than H. Breuil, draws some conclusions about the evolution of industries, associating certain points with weapons used not only for hunting but also for fighting enemies. But like H. Breuil, he does not devote any real investigation to this, as he could have done by weighing up, for example, the arguments for and against the existence of conflicts based on human remains or figurative art. In short, here again, while conflict seems self-evident, to the point where it is not even worth demonstrating, its archaeological consequences are virtually overlooked.

As proof, it is interesting to consult a volume published by H. Breuil a few years later, in 1949, which consists of 31 figurative scenes, drawn by him and each accompanied by a commentary in his own hand, intended to reflect (somewhat naively, it must be said) prehistory as he knew it on several continents (Africa, Asia, Europe) None of them depict any interhuman conflict, while scenes of hunting battles abound. There is only one exception: figure 26, supposed to represent rock art in the Spanish Levant, shows a painting of a human figure armed with a bow running after one of his fellow humans (Breuil, 1949, pp. 84–85). It should be noted that H. Breuil defended the attribution of this artistic production to the Late Palaeolithic, now linked to the Neolithic (Lopez-Montalvo, 2011). But even in this image, the scenes of life surrounding the painted rock show us anything but a depiction of war, with everyone going about their daily business, peacefully for the women gathered in a camp, more energetically for the men hunting deer or wild boar, and even acrobatically for the honey gatherers surrounded by a swarm of wild bees…

THE PALAEOLITHIC WAR: THE STORY OF A MISSED ENCOUNTER, OR THE UNDERPINNINGS OF A VAGUE IDEA

What emerges from this brief review of texts— even if it must be acknowledged that it provides little more than the basis for a preliminary investigation, which would be interesting to pursue for the second half of the 20th century, before war in prehistory became the subject of several works, as mentioned above? Firstly, it appears that the idea of Paleolithic warfare, although relativized or even denounced by some authors, was nevertheless fairly common in the minds of prehistorians in the late 19th and early 20th centuries. It was sometimes motivated by a sinister human atavism for violence—like many representatives of the animal kingdom, immersed in a fight to the death for survival—and sometimes rende-

red inevitable by the supposed need to control women, or even by episodes of territorial competition.

However, it should be emphasised that the imagination of French prehistorians at the end of the 19th century regarding Palaeolithic warfare, when mobilised according to the motifs mentioned above, was closely inspired by the numerous ethnographic cases known at the time. Under the guise of the populations of the 'reindeer age', it is not difficult to recognise the American Iroquois or the Australian Aborigines, to whom explicit reference is often made, as we have seen, for example, in the writings of C. Letourneau. This observation is all the more important because it explains why, when the dialogue between prehistory and ethnography became less close in the first half of the 20th century, or at least when these already old references disappeared more or less from the libraries of both prehistorians and ethnologists, this view of the role of 'primitive warfare' tended to fade. In French ethnology, it was not until the 1970s and the work of P. Clastres, already mentioned, that a line of thinking emphasising its importance re-emerged. However, it must be admitted that, in the same years, this perspective was modestly received by contemporary prehistorians. It is interesting to note that P. Clastres criticises the views of A. Leroi-Gourhan (1911–1986), who was then a leading authority on French prehistory and also an ethnologist by training. A. Leroi-Gourhan conceived of conflict in the Palaeolithic era as, at best, an avatar of the violence inherent in hunting, while war proper, a subject to which he devoted little attention and which he restricted to economic predation, remained the preserve of Neolithic societies, as summarised in these passages from one of his most famous texts, *Le geste et la parole*: "Throughout history, aggression has appeared as a technique fundamentally linked to acquisition, and in primitive societies its initial role was in hunting, where aggression and food acquisition were intertwined […]. Between hunting and its counterpart, war, a subtle assimilation gradually takes place as both become concentrated in a class born of the new [agro-pastoral] economy, that of men-at-arms. [… In summary,] agricultural man remains trapped in the same shell as in the dark ages of mammoth slaughter, but the shift in the economic system that makes him a producer of resources also makes him, in turn, both hunter and prey" (Leroi-Gourhan, 1964, pp. 236–237).

But let us return to the period I have focused on in this brief historiographical overview. The portrayal of war in the Palaeolithic era, as proposed by authors in the late 19th and early 20th centuries, therefore seems to be based more on philosophical grounds, or simply inspired by an imaginary notion of the supposed barbarism of those savage ages, fuelled by ethnographic references, rather than being based on genuine research dedicated to identifying archaeological traces of this practice. It should be noted that the same is true of authors who, on the contrary, refute the existence of war in those distant times: here again, archaeological arguments give way to unsubstantiated considerations, whether it be the demographics of the populations of that time, supposedly too small to make conflict necessary in their eyes, or the absence of religious motivations, bordering on a description of a "noble savage" devoid of violent impulses inspired by the irrational.

Thus, whether authors have defended or contested the existence of conflicts during early prehistory, Palaeolithic warfare remains a vague idea, for several reasons. Firstly, no author really bothers to argue their position on an archaeologically established basis; secondly, even among those who recognise its existence, none really draw any conclusions about the organisation and evolution of societies that were supposedly immersed in systemic violence. The evocation of Palaeolithic warfare, when put forward, therefore remains a paradigm that is not really sought to be proven and, what is more, one from which all the consequences are not drawn. This is what I mean by the expression "vague idea": a perspective left halfway between proof and the implications it suggests. Admittedly, this is quite common in prehistoric literature. For example, when the religiosity of Palaeolithic populations was finally put forward at the beginning of the 20th century, after the recognition of 'parietal sanctuaries' and the emergence of a procession of "priests", 'sorcerers' or 'magicians' automatically accompanied it, little effort was made to consider the extent to which the emergence of political and religious structures may have influenced the construction of Upper Palaeolithic societies.

What more can be said about the story of this missed encounter between early prehistorians and the idea of war in the Palaeolithic era? Simply add that, ultimately, the only author of that era who permanently embedded this theme in our imagination and made it a subject in its own right was Rosny aîné, alias J. H. H. Boex (1856-1940), through his famous serialised novel published from 1909, *La guerre du feu* (Rosny aîné, 1911). And yet, we must acknowledge that the reception of this work by—who were keen to criticise its archaeological basis—owes much to its 1981 film adaptation by Jean-Jacques Annaud. The film sparked much debate, weighing up the merits of this evocation of prehistory and highlighting its extravagance. Be that as it may, this epic fiction remains an emotional memory for many of its viewers—including the teenager that I was! But fortunately, it is fiction (good news for the Neanderthals), not a documentary…

Acknowledgements: I would like to express my sincere gratitude to the two anonymous reviewers of this paper for their significant help in improving it. Their comments have, in particular, substantially enriched the discussions that conclude the paper.

François Bon
UMR 5608 TRACES, université Toulouse Jean-Jaurès, Toulouse, France
bon@univ-tlse2.fr

REFERENCES

BARAY L., HONEGGER M., DIAS-MEIRINHO M.-H. (2011) – *L'armement et l'image du guerrier dans les sociétés anciennes. De l'objet à la tombe*, Dijon, Presses universitaires de Dijon, 370 p.

BOUCHER DE PERTHES J. (1864) – *Antiquités celtiques et antédiluviennes. Mémoire sur l'industrie primitive et les arts à leur origine*, vol. 3, Paris, Jung-Treuttel, Derache, Dumoulin, Didron, 681 p.

BOUCHER DE PERTHES J., BOUTIN, CAZALIS DE FONDOUCE P., CHRISTY H., DESNOYERS J., MILNE-EDWARDS H., MILNE-EDWARDS A., FILHOL H., FONTAN A., GARRIGOU F., GERVAIS P., SCIPION GRAS J., HÉBERT E., LARTET E., MARTIN, PRUNER-BEY F., DE QUATREFAGES A., TRUTAT E., DE VIBRAYE P. (1864) – *L'homme fossile en France*, Paris, J. B. Baillières et fils, 295 p.

BOULE M. (1921) – *Les hommes fossiles, éléments de paléontologie humaine,* Paris, Masson, 491 p.

BOULESTIN B., HENRY-GAMBIER D. (2019) – *Les restes humains badegouliens de la grotte du Placard. Cannibalisme et guerre il y a 20000 ans*, Oxford, Archaeopress, 138 p.

BREUIL H. (1913) – Les subdivisions du paléolithique supérieur et leur signification*, Compte rendu de la 14e session du Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques (Genève, 1912)*, Geneva, imprimerie Albert Kündig, pp. 165–238.

BREUIL H. (1949) – *Beyond the bounds of history*, London, P. R. Gawthorn Ltd, 100 p.

BREUIL H., LANTIER R. (1951) – *Les hommes de la pierre ancienne*, Paris, Payot, 334 p.

BROCA P. (1868) – Sur les crânes et ossements des Eyzies, *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris*, 2e série, 3, pp. 350–392.

CARTAILHAC E. (1889) – *La France préhistorique d'après les sépultures et les monuments*, Paris, Félix Alcan Éditeur, 336 p.

CLASTRES P. (1997) – *Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives*, éditions de l'Aube, 93 p. [text previously published in 1977 in the *Libre* published by Payot].

DARWIN C. (1859) – *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*, London, John Murray, 502 p.

DARWIN C. (1871) – *The descent of man, and selection in relation to sex,* London, John Murray, 475 p.

DEMOULE J.-P. (2017) – *Les dix millénaires oubliés qui ont fait l'histoire. Quand on invente l'agriculture, la guerre et les chefs*, Paris, Fayard, 320 p.

DIAS-MEIRINHO M.-H. (2011) – *Des armes et des hommes : l'archerie à la transition Néolithique-âge du bronze en Europe occidentale*, thèse de doctorat, université Toulouse 2, Toulouse, 692 p.

DUBOIS S., BON F. (2006) – Henri Breuil et les origines de la « bataille aurignacienne », in N. Coye (ed.), *Sur les chemins de la Préhistoire. L'abbé Breuil du Périgord à l'Afrique du Sud*, Paris, Somogy, pp. 135–147.

FAVIN-LÉVÊQUE J.-C. (2020) – *L'idée de guerre à la Préhistoire dans l'anthropologie française (1859-1996). Étude historique et mise en perspective (France, monde anglo-saxon)*, thèse de doctorat, Muséum national d'histoire naturelle, Paris, 698 p.

FIGUIER L. (1873) – *L'homme primitif*, 3rd ed., Paris, Librairie Hachette et Cie, 492 p.

GUILAINE J., ZAMMIT J. (2001) – *Le sentier de la guerre. Visages de la violence préhistorique*, Paris, Seuil, 377 p.

KEELEY L. H. (1996) – *War before civilization: the myth of the peaceful savage,* Oxford University Press, 245 p.

LEHOËRFF A. (2018) – *Par les armes. Le jour où l'homme inventa la guerre*, Paris, Belin, 360 p.

LEROI-GOURHAN A. (1964) – *Le geste et la parole,* vol. 1 *Technique et langage*, Paris, Albin Michel (Sciences d'aujourd'hui), 323 p.

LETOURNEAU C. (1895) – *La guerre dans les différentes races humaines,* Paris, L. Battaille et Cie, 587 p.

LÓPEZ-MONTALVO E. (2011) – La violence et la mort dans l'art rupestre du Levant espagnol : groupes humains et territoire, in L. Baray, M. Honegger and M.-H. Dias-Meirinho (ed.), *L'armement et l'image du guerrier dans les sociétés anciennes. De l'objet à la tombe,* Dijon, Presses universitaires de Dijon, pp. 19–42.

LUBBOCK J. (1865) – *Pre-historic times, as illustrated by ancient remains, and the manners and customs of modern savages*, London, Williams and Norgate, 512 p.

METZ L. (2015) – *Néandertal en armes ? Des armes, et de l'arc, au tournant du 50e millénaire en France méditerranéenne*, thèse de doctorat, université d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, vol. 1, 217 p., vol. 2, 178 p.

MORTILLET G. de (1883) – *Le préhistorique, antiquité de l'homme*, Paris, C. Reinwald libraire-éditeur (Bibliothèque des sciences contemporaines), 642 p.

NADAILLAC J.-F. de (1881) – *Les premiers hommes et les temps préhistoriques*, Paris, Masson, 528 p.

PATOU-MATHIS M. (2013) – *Préhistoire de la violence et de la guerre*, Paris, Odile Jacob, 208 p.

PEYRONY D. (1933) – Les industries « aurignaciennes » dans le bassin de la Vézère, *Bulletin de la société préhistorique française*, 30, 10, pp. 543–559.

PIETTE E. (1873) – Sur la grotte de Gourdan, sur la lacune que plusieurs auteurs placent entre l'âge du renne et celui de la pierre polie, et sur l'art paléolithique dans ses rapports avec l'art gaulois, *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris*, 2e série, 8, pp. 384–425.

QUATREFAGES A. de (1877) – *L'espèce humaine*, 2nd ed., Paris, Librairie Germer Baillière et Cie (Bibliothèque scientifique internationale), 368 p.

ROSNY AÎNÉ J.-H. (1911) – *La guerre du feu, roman des âges farouches*, Paris, Eugène Fasquelle, 330 p.

TOPINARD P. (1900) – *Science et foi. L'anthropologie et la science sociale*, Paris, Masson et Cie, 578 p.

VERNEAU R. (1895) – Recension de l'ouvrage de Letourneau « La guerre dans les différentes races humaines », *L'Anthropologie*, 6, 6, pp. 719–721.

DISCUSSION

Jean-Marc Pétillon: I have three brief comments. Regarding your question about weapons of war, I am not aware of any explicit description support that idea. In the period you mentioned, objects, most often made of bone, are sometimes found in the literature and described as "daggers" or "clubs", which are weapons that one can hardly imagine being used in a hunting context. But as far as I know, this is not explicitly stated. There is no elaboration on how they may have been used, but the words used refer more to weapons of war than to hunting weapons. These identifications are often very questionable. When we look at these items today, we are note inclined to support that interpretation, but it's the only evidence I can see.

On the topic of cannibalism, I'm just going to make a short connection between two points you raised. You mentioned the Marquis de Nadaillac, who repeated the idea of ancient conflicts and added cannibalism, saying: "We unfortunately have too many clues that show that…" I wonder if what he was partly thinking about what É. Piette observed. They are contemporaries, they are from the same area – the Marquis de Nadaillac works also in the Pyrenees. When he says that, I wonder if what he has in mind, even if he doesn't say it explicitly, refers to those cannibalized human remains that people were starting to discover at that time, among other places in the Pyrenean caves excavated by É. Piette and well known to the Marquis de Nadaillac.

And one last point. When you say: "These practices are discussed, but without drawing any conclusions", what is surprising is that even today, apart from D. Henry-Gambier and B. Boulestin on the Placard site, some colleagues study these ensembles with the same aporia. There are other sites like Gough Cave which, from an anthropological perspective, are very similar to Le Placard. These have always been published as funeral practices, as things that are done to the corpse, without ever raising the question of conflicts. So, I do not know if this is a refusal to address the issue or simply a blind spot in our thinking, but I think that the situation you were describing regarding cannibalism is still common today, with the exception of B. Boulestin, D. Henry-Gambier and perhaps a few others.

Christophe Darmangeat: I have a question that is a bit outside the scope of your talk, but I'm also asking it, because it's something that has been on my mind for a long time and for which I have never really found an answer. It seems to me that up until around the Second World War—this is more an ethnologist's approach than a prehistorian's— it was generally accepted that hunter-gatherers could be violent and that they could fight ferociously. I am speaking especially about the Marxist movement, which I know quite well, but I think it is true for all of what we might call progressives. F. Engels, G. Plekhanov, the founding fathers of Marxism, said that hunter-gatherers waged war on each other. They even said that they did it more harshly than the societies that followed, because, exactly as you mentioned, they had no interest in taking prisoners. Even M. Mead, in the early 1940s, wrote that while some hunter-gatherers did not wage war, others did, for example the Australians. And then, from the post-war period onwards, all this became "pacified". The idea that war only appeared much later, with the Neolithic period or after, became obvious (but that is false certainty!). But I don't know of any book that really argued in this direction. It seems like that this idea just became accepted, without any discussion along the lines of, "We thought something that was wrong for some reason, and that's why we have to change our minds." Is it because I am unaware of things that have been written, which is quite possible? Or has this change in opinion really happened quietly, without any open debate? Does anyone have any information on this point?

François Bon: I think you're absolutely right. I would tend to think that, perhaps not explicitly or even consciously—but this is somewhat in line with my initial position—suggesting after the Second World War that humanity is inherently violent is a philosophically heavy claim. We are really careful to this kind of thing and, as a result, we tend to avoid the question. That's how I see it. I haven't dealt with A. Leroi-Gourhan's work on the 1950s period, but it's something like that. The theme of conflict appears at times, but quickly he dismisses it, basically saying that conflict is just an extension of hunting for resources. In fact, he does not address the theme of conflict as a possible significant human and sociological reality. Conflict is mentioned, but as far as I know, it is not a central theme in A. Leroi-Gourhan's work. And I tend to think that it was dismissed because it was too heavy a subject at the time. And it is symptomatic that this theme is resurfacing today.

Sylvain Lemoine: You started by saying that you haven't looked at the Anglo-Saxon literature, but in a few words, what is its approach? Is it different from the French approach?

F. B.: I am unable to answer because my vision is too limited. I'm sorry. Does anyone have a more complete perspective?

J.-M. P.: It wasn't about this topic, but rather a comment in line with Christophe [Darmangeat]'s question and your answer. There is an exception in this post-World War II field: P. Clastres, who really emphasizes war among hunter-gatherers with a very political interpretation (war as resistance to the formation of the State). He also explicitly criticizes A. Leroi-Gourhan's position. P. Clastres reviews what prehistorians have written on the subject, noting war does not need to be discussed, since it is nothing more than [man]hunting. P. Clastres, of course, completely rejects this view.

« Le Corps de mon ennemi » : conflits armés dans les sociétés sans richesse
Actes de la séance de la Société préhistorique française, Toulouse (23-24 avril 2024)
Textes publiés sous la direction de Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon et Nicolas Teyssandier
Paris, Société préhistorique française, 2026 (Séances de la Société préhistorique française, 23)
p. 65-80
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

Guerre et paix chez les Aborigènes d'Australie

Jürg Helbling

Résumé : Les Aborigènes d'Australie ne constituent pas une culture uniforme. Les chasseurs-cueilleurs du désert occidental et les pêcheurs sédentaires de la terre d'Arnhem (et d'ailleurs) forment plutôt deux types de société bien distincts. Ils diffèrent non seulement par leur type d'économie (utilisation de ressources terrestres dispersées par les chasseurs-cueilleurs mobiles contre utilisation stationnaire de ressources aquatiques concentrées par les pêcheurs sédentaires), mais aussi par leur organisation sociale (petits groupes mobiles à composition bilatérale et fluctuante pour les premiers contre groupes plus larges avec un noyau stable de parents patrilinéaires pour les seconds). Ces deux types de société se distinguent également par les relations entre les groupes (vengeance par le sang et absence de guerre chez les chasseurs-cueilleurs mobiles, feuds et guerres chez les pêcheurs sédentaires). On soutient que le terme de « chasseurs-cueilleurs », qui se réfère sommairement aux sociétés sans agriculture ni élevage, devrait donc être abandonné au profit d'une différenciation entre chasseurs-cueilleurs et pêcheurs sédentaires, ces derniers ayant en outre, en ce qui concerne leurs caractéristiques structurelles essentielles, beaucoup plus en commun avec les cultivateurs-éleveurs qu'avec les chasseurs-cueilleurs.
Mots-clés : Aborigènes australiens, chasseurs-cueilleurs, pêcheurs sédentaires, mobilité/sédentarité, vengeance de sang, *feud,* guerre.

1. GUERRE, CHASSEURS-CUEILLEURS

La question de la violence et de la guerre chez les chasseurs-cueilleurs est un sujet de controverses. Alors que, pour certains auteurs, la guerre est généralement chose courante chez les chasseurs-cueilleurs (Ember, 1978 ; Gat, 1999, 2008 et 2015 ; Otterbein, 2004 ; Wrangham et Glowacki, 2012 ; Allen et Jones, 2014 ; Hames, 2019), d'autres auteurs défendent la thèse selon laquelle les sociétés de chasseurs-cueilleurs connaissent certes de la violence entre individus, mais pas (ou presque jamais) de guerres entre groupes (Service, 1966 ; Carneiro, 1994 ; Kelly, 2000 ; Haas, 2001 ; Fry, 2006 ; Haas et Piscitelli, 2013 ; Kelly, 2013). Toutefois, le concept de guerre et plus encore celui de chasseurs-cueilleurs sont également controversés.

On utilisera ici la définition courante selon laquelle « la guerre est un combat armé entre communautés politiques » (Ferguson, 1984, p. 5 ; Otterbein, 1989, p. 3). Les guerres sont décidées et organisées collectivement, au moins par le groupe qui attaque. Une unité (communauté) politique est composée d'individus vivant sur un territoire commun[1]. De plus, au sein d'une unité politique, les conflits internes doivent être résolus pacifiquement et les décisions collectives doivent être respectées. Si tel n'est plus le cas, le groupe se divise. Une unité politique constitue de surcroît une unité pertinente en matière de politique extérieure. Dans les sociétés sans État, les unités politiques sont de petits groupes mobiles chez les chasseurs-cueilleurs, ou des communautés villageoises dans des sociétés tribales.

Tandis que la guerre est un conflit armé entre des entités politiques, le *feud* est le droit légitime (*lex talionis*) de se venger d'un homicide. Le *feud* est avant tout une affaire de famille, bien qu'un *feud* puisse dégénérer – mais ce n'est qu'une possibilité, non une nécessité – en une guerre entre entités politiques (Carneiro, 1994, p. 6 ; Spencer, 1996, p. 300-301). C. R. Ember (1978, p. 447), R. W. Wrangham et L. Glowacki (2012, p. 8), A. Gat (2015, p. 115) et R. Hames (2019, p. 159-160) n'établissent pas de distinction entre la guerre entre des groupes, le *feud*, ou la vengeance de sang entre des familles, et la violence entre des individus. Ces auteurs déduisent ainsi la guerre de l'homicide sans pouvoir expliquer comment le meurtre et la vengeance de sang sont liés à la guerre. Cependant, C. Boehm (1987), R. M. Berndt et C. H. Berndt (1992), R. L. Carneiro (1994), R. C. Kelly (2000) et d'autres ont démontré que la distinction entre la guerre, les *feuds* (la vengeance de sang) et la violence interpersonnelle est féconde sur le plan analytique et pertinente sur le plan ethnographique.

En ce qui concerne les chasseurs-cueilleurs, il ne s'agit pas simplement des populations sans agriculture et sans élevage, comme le pensent S. Pinker (2011), D. Graeber et D. Wengrow (2021), P. Descola (2023) et bien d'autres encore. Selon la définition classique de R. B. Lee et I. DeVore (1968, p. 11-12), les chasseurs-cueilleurs vivent non seulement de la chasse et de la cueillette, mais ils sont de surcroît organisés en petits groupes mobiles. La mobilité représente donc un élément déterminant (Sahlins, 1968). En conséquence, les pêcheurs sédentaires comme les Kwakiutl, les Nootka et les Tsimshian sur la côte nord-ouest de l'Amérique du Nord ne sont pas des chasseurs-cueilleurs. Il en va de même des Gilyak et des Tchouktches de la côte orientale de la Sibérie, des Aléoutes et des Tariumiut de l'Alaska, des Calusa de la Floride, de certains groupes vivant au bord des fleuves Niger et Congo, des Aïnous de l'île d'Hokkaïdo, au Japon, et de beaucoup d'autres. Leur mode de vie, leur organisation sociale et politique, et leur idéologie ressemblent plutôt à celles des sociétés tribales d'horticulteurs-éleveurs (LeBlanc, 2003, p. 138, 204 ; Service, 1966, p. 3 ; Testart, 1981, p. 181). C'est également le cas des proto-horticulteurs (*incipient tillers*), surtout de ceux qui, en plus d'une horticulture marginale, dépendent fortement des ressources aquatiques et sont largement sédentaires, comme quelques groupes dans les basses terres de Nouvelle-Guinée. P. Roscoe (2002, p. 156-57 ; 2006, p. 38-40) montre ainsi que les groupes de cette région qui utilisent le sagou (cultivé ou sauvage) et vivent principalement des ressources aquatiques (concentrées), comme les Asmat, les Karawari et les Waropen, sont plutôt sédentaires et organisés comme des agriculteurs-éleveurs tribaux. En revanche, les groupes qui utilisent le sagou et exploitent principalement les ressources terrestres (dispersées), comme les Arafundi, les Sanio-Hiowe et les Bahinemo, sont des chasseurs-cueilleurs mobiles. Si l'opposition se résume ici à celle qui prévaut entre chasseurs-cueilleurs et pêcheurs sédentaires, le cas des chasseurs-cueilleurs sud-américains qui pratiquent une horticulture marginale (comme les Nambikuara, les Siriono et les Piaroa) est encore différent. L'agriculture ne fournit très souvent pas plus de 5 % de la nourriture, et sa pratique est compatible avec une économie mobile : les champs de maïs et de tubercules sont dispersés, et les groupes les utilisent de manière successive. C'est seulement lorsque l'horticulture limite de manière décisive leur mobilité que les groupes ne peuvent plus être qualifiés de chasseurs-cueilleurs. Pour des raisons différentes, il en va de même des chasseurs montés, tels que les Cheyennes, les Sioux et les Blackfoot des Plaines d'Amérique du Nord, et des Tehuelche de Patagonie. Les pêcheurs sédentaires (bien qu'ils soient parfois appelés « chasseurs-cueilleurs complexes »), ainsi que les proto-horticulteurs et les chasseurs montés ne peuvent pas être considérés comme des chasseurs-cueilleurs (Murdock, 1968, p. 13-15*)*.

Selon C. R. Ember (1978), la plupart des chasseurs-cueilleurs font la guerre. Son échantillon inclut toutefois des pêcheurs sédentaires et des chasseurs montés qui, selon E. R. Service (1975) et G. P. Murdock (1968), ne sont pas des chasseurs-cueilleurs. En outre, pour C. R. Ember, les exécutions (les assassinats judiciaires d'un individu par un groupe) et les *feuds* relèvent également de la guerre. Cette chercheuse n'établit pas non plus de distinction entre guerre passive (fuite et retraite), guerre défensive (actions défensives contre des groupes plus forts et d'un autre type de société) et guerre active. Or, seule la guerre active entre des groupes de chasseurs-cueilleurs nous intéresse ici.

Si nous excluons de l'échantillon de C. R. Ember tous les pêcheurs sédentaires et les chasseurs montés, ainsi que les cas de guerre passive et défensive, il peut être démontré qu'il n'y a pas (ou presque jamais) de guerre entre les groupes de chasseurs-cueilleurs (Kelly, 2013). Pourtant les données collectées par C. Darmangeat (Darmangeat, 2021) montrent que des guerres ont bel et bien eu lieu en Australie aborigène, contrairement à l'opinion de D. P. Fry (2006, p. 159), selon lequel les Aborigènes australiens à l'époque précoloniale ne pratiquaient que le *feud* entre familles, et pas la guerre entre des groupes. Pour A. Gat (2015), l'Australie est un continent exclusivement peuplé de chasseurs-cueilleurs, qui se prête particulièrement bien à la réfutation de la thèse des chasseurs-cueilleurs pacifiques. De même que M. W. Allen (2014), il soutient que la guerre y était fréquente (fig. 1).

2. LA GUERRE CHEZ LES ABORIGÈNES AUSTRALIENS

L'opinion selon laquelle les Aborigènes d'Australie forment une culture plus ou moins homogène, présentant seulement des variations secondaires et davantage de similarités que de différences, est largement répandue (Pilling, 1968 ; Keen, 2004 ; Fry, 2006 ; Gat, 2015 ; Darmangeat, 2021). En réalité, comme j'essaie de le montrer, les sociétés australiennes appartiennent à deux types bien différents : d'une part, de petits groupes mobiles de chasseurs-cueilleurs ; d'autre part des groupes locaux de pêcheurs (plus ou moins) sédentaires (« chasseurs-cueilleurs complexes »). A. Hamilton (1981 et 1982b), P. Sutton et B. Rigsby (1982), L. R. Hiatt (1985) et R. Tonkinson (1988) ont déjà attiré l'attention sur ce point : l'accent est mis ici sur la sédentarité. Ailleurs dans le monde, cependant, les sédentaires ne sont pas seulement des pêcheurs, mais aussi des cueilleurs, comme les Yurok et les Tolowa en Californie qui vivaient de glands (Boehm, 1999), et des chasseurs, comme les Natoufiens qui se nourrissaient de gazelles (Bar-Yosef, 2002).

Les différences entre les deux types de société ne concernent pas seulement leur mode d'approvisionnement et leur organisation sociale, mais se manifestent également dans le domaine de la violence et de la guerre. Nous allons illustrer cela par une comparaison entre les chasseurs-cueilleurs du désert de l'Ouest (Pitjantjatjara, Ngaatjatjarra, Mardudjara et Pintupi) et les pêcheurs

Fig. 1 – Carte des régions des peuples indigènes d'Australie et localisation des ethnies mentionnées (AIATSIS, 2009) : 1. Pitjantjatjara ; 2. Ngaatjatjarra ; 3. Mardudjara ; 4. Pintupi ; 5. Warlpiri ; 6 Arrernte ; 7. Alyawarre ; 8. Yolngu ; 9. Burrara (Gidjingali) ; 10. Anindilyakwa ; 11. Gunwingu ; 12. UutanIngnanu (Umpila) ; 13. Wathaurung ; 14. YortaYorta (Bangerang).

sédentaires de la terre d'Arnhem (Yolngu, Anbarra et Gunwinggu). Les études de cas sont rédigées au présent ethnographique ; cependant, elles se réfèrent autant que possible à « l'Australie aborigène au seuil de la colonisation » (voir Keen, 2004 ; Helbling, 2026, pour plus de détails).

2.1. Désert de l'Ouest

Chez les chasseurs-cueilleurs du désert de l'Ouest, on tue physiquement ou par sorcellerie, dans un but de vengeance (*blood revenge*), quelqu'un qui a pratiqué de la sorcellerie, qui a commis un meurtre, qui a brisé un tabou rituel ou qui a trahi des secrets totémiques (Meggitt, 1962, p. 256-259 ; Berndt, 1972, p. 203). La vengeance de sang et les exécutions ne touchent toujours que le coupable à titre personnel. En conséquence, les victimes d'une vengeance sont toujours les auteurs directs du crime[2]. De plus, la violence entre personnes (sous la forme de rixes spontanées) est assez fréquente, surtout lorsque les petits groupes mobiles se réunissent de manière saisonnière pour former un groupe régional, qui peut également être considéré comme une unité politique (Meggitt, 1962, p. 51).

On relève des querelles, des meurtres, des assassinats judiciaires et des actes de vengeance, mais pas de guerre entre les groupes mobiles, qui comptent de 15 à 25 individus et constituent les unités politiques primaires. Cependant, on attaque parfois un groupe d'hommes en expédition commerciale (en route pour se procurer de l'ocre rouge), mais uniquement si celui-ci ne possède pas de droits d'accès totémiques reconnus et n'a pas demandé la permission ou s'il a transgressé un tabou totémique, même sans en avoir l'intention (Kimber, 1990).

Indulkana

N. B. Tindale (1972 et 1974) fait toutefois état d'un « massacre » chez les Pitjantjatjara. Dans les années 1880, des groupes pitjantjatjara se sont déplacés vers le sud pendant la grande sécheresse qui a frappé le centre de l'Australie entre 1883 et 1886[3], mais aussi en raison de l'occupation des points d'eau permanents par des éleveurs commerciaux dans le nord. Un autre « massacre » survint au mont Chandler, près d'Indulkana (Iwantja Creek), dans une région occupée par des groupes yankunytjatjara, en raison de conflits pour des droits totémiques et pour l'accès à l'eau (Tindale, 1974, p. 210-212 ; Hamilton, 1982a, p. 89-90). On ne connaît pas le déroulement concret de ce « massacre » ni le nombre de victimes. Même si les adversaires appartenaient à des groupes régionaux différents, ceux-ci n'ont guère joué le rôle de protagonistes dans ces conflits, et les petits groupes mobiles d'un groupement régional n'ont pas non plus migré ensemble, ce qui n'aurait guère été possible, surtout en période de grande sécheresse. Les données disponibles semblent indiquer que ces affrontements violents eurent lieu au sein même de grands groupes régionaux pendant la saison sèche. Le scénario suivant pourrait expliquer l'augmentation de l'incidence de la violence dans les groupes régionaux.

Au plus fort de la saison sèche, les groupes mobiles d'une région s'agrègent normalement près des points d'eau permanents pour former un groupe résidentiel de 100 à 200 individus. Avec un groupe de résidence d'une telle taille, non seulement le nombre de conflits augmente (à cause d'actes de vengeance différés et d'autres conflits entre individus dans un contexte de pénurie croissante des ressources), mais dans le même temps la possibilité de les éviter en se déplaçant diminue parce qu'il n'y a pas d'eau ailleurs. Pourtant, la validité des droits d'accès totémiques n'est pas contestée. Des rituels communs permettent certes de « geler » les conflits pendant un certain temps ; de plus, des hommes et des femmes plus âgés tentent de jouer les médiateurs, et des assemblées sont organisées pour régler les conflits de manière pacifique (Berndt, 1972, p. 203 ; Tonkinson, 1978, p. 119 et 125). Néanmoins, à la fin des cérémonies, les groupes mobiles quittent les lieux le plus rapidement possible, car les conflits entre individus risquent de dégénérer en querelles incontrôlables (White, 1977, p. 103 ; Ellis et Dousset, 2016, p. 5-6).

Ces conflits s'aggravent considérablement lors de mouvements migratoires provoqués par une sécheresse sévère ou par l'expansion coloniale, lorsque des groupes mobiles d'une autre région viennent s'ajouter au groupe de résidence près d'un point d'eau permanent. En temps de pénurie, les groupes d'une autre région cherchant l'accès à un point d'eau permanent sont généralement acceptés (Myers, 1982, p. 183-186), mais les conflits se multiplient inévitablement. Ils s'intensifient surtout lorsque la sécheresse se prolonge et que les droits d'accès totémiques des individus extrarégionaux sont douteux et contestés. Quoi qu'il en soit, les conflits violents qui en résultent ne sont pas des guerres entre des groupes mobiles ou entre des groupes régionaux, mais plutôt des conflits violents entre individus au sein d'un large groupe régional, c'est-à-dire entre des individus venant souvent d'autres régions détenant des droits de validité différents et ayant « des comptes à régler ».

De tels massacres ne sont pas inévitables. En 1914-1915, lors de la grande sécheresse de 1911 à 1915, des groupes de Pitjantjatjara des Tomkinson Ranges (du groupement régional des Wirtjapakandja) se sont déplacés « vers l'est, jusqu'aux Musgrave Ranges […] et repoussèrent les Jangkundjara [Yankunytjatjara] jusqu'aux Everard Ranges » (Tindale, 1972, p. 219-222 et suiv., 228 ; 1974, p. 212 ; voir également note 3). En l'occurrence, il n'y a manifestement pas eu de « massacre ». Soit les Yankunytjatjara ont quitté les lieux (juste pour revenir un peu plus tard), soit les immigrants ont dû être acceptés « en raison de la force de leur supériorité numérique » (Tindale, 1972, p. 219).

Tanami

Certains événements survenus dans la région désertique du centre de l'Australie semblent contredire la thèse selon laquelle il n'existe pas de guerres entre groupes de chasseurs-cueilleurs. Il s'agit des combats intervenus entre Warlpiri et Waringari à Tanami en 1905 (Meggitt, 1962 ; Darmangeat, DDB, #136[4]).

Les Warlpiri sont formés de quatre groupements régionaux : les Yalpari et les Ngalia, dans la partie sud, la plus fertile ; les Walmalla et les Waneiga, dans le Nord, plus sec (Meggitt, 1962, p. 47-48). Les groupes mobiles d'un groupement régional se rencontrent pendant une période pouvant aller jusqu'à trois mois en période d'abondance saisonnière, mais pas du tout durant les années de pénurie. Le reste du temps, les Warlpiri vivent en petits groupes mobiles sur leurs territoires respectifs (Meggitt, 1962, p. 50).

En 1905, au cours de la grande sécheresse (Meggitt, 1962, p. 20 ; voir également note 3), quelques groupes de Waneiga se sont déplacés vers les points d'eau près de Tanami, qui étaient jusqu'alors exclusivement utilisés par les Waringari (Meggitt, 1962, p. 42). Certains membres des groupes Waneiga y possédaient des droits totémiques quelconques, mais probablement pas de droits d'accès primaires. Cependant, en période de sécheresse, on s'attend généralement à ce que tous les nécessiteux qui demandent la permission d'accéder aux points d'eau soient accueillis (Meggitt, 1962, p. 52). On peut supposer que les nouveaux arrivants ont tout d'abord été acceptés, mais peu à peu les conflits entre individus se sont faits plus nombreux et des combats ont éclaté, sans doute en raison du fait que les relations avec les Waringari étaient déjà tendues auparavant. Il n'y a cependant guère eu de bataille rangée (*pitched battle*), comme l'indique M. J. Meggitt (1962, p. 42), même si des membres de deux groupes régionaux furent impliqués. De tels combats ne se distinguent en effet pas de ceux qui ont lieu au sein d'un groupe régional (Meggitt 1962, p. 242-246), c'est-à-dire en fin de compte d'une violence sous forme

de rixe (*brawls and melee*) entre des individus (Meggitt 1962, p. 58). Les conflits autour des points d'eau permanents près de Tanami se sont multipliés ; de « vieux comptes » ont été réglés, et des personnes ont été tuées lors d'actes de violence qui devaient à leur tour être vengés (Meggitt 1962, p. 245 et 259). Au total, on dénombra une vingtaine de morts de chaque côté[5]. À côté de cette violence entre individus et des actions de vengeance, des cérémonies communes furent organisées peu de temps après, et les deux groupes continuèrent à pratiquer le troc. Waringari et Waneiga-Warlpiri semblent depuis avoir utilisé les points d'eau en commun (Meggitt 1962, p. 42).

L'exemple de Tennant Creek en 1925 montre que les conflits violents ne sont pas inévitables en période de pénurie. Tennant Creek est situé sur le territoire des Warramungu, avec lesquels les Warlpiri entretenaient également des relations plutôt hostiles, même si des cérémonies communes et des échanges commerciaux avaient toujours été organisés (Meggitt 1962, p. 37-38). En l'occurrence, les groupes Warlpiri qui se réfugièrent à Tennant Creek pendant une longue sécheresse de 1924 à 1929 furent accueillis sans que des conflits violents n'éclatent. Les groupes Warlpiri et Warramungu partagèrent le point d'eau, un arrangement ayant été conclu selon lequel les Warramungu pouvaient épouser des femmes warlpiri, tandis que les hommes warlpiri ne pouvaient pas épouser de femmes warramungu (Meggitt 1962, p. 39).

Ces rixes entre individus au cours des agrégations saisonnières chez les Warlpiri sont très probablement du même type que celles décrites chez les Pitjantjatjara.

Irbmangkara

L'espace fait défaut pour discuter en détail d'un autre cas intéressant mais très complexe : le massacre d'Irbmangkara (« eaux vives ») survenu en 1875 chez les Arrernte du Sud (Strehlow, 2015, p. 45-65 ; Darmangeat, DDB, #120). Malgré les 140 à 170 morts qu'il a entraînés, ce conflit violent, qui a duré une quinzaine d'années, semble avoir consisté en une série d'actes de vengeance de sang et d'exécutions, mais il n'a pas pris la forme d'une guerre entre groupes. Tout a commencé par un (prétendu) outrage rituel commis par un groupe du clan du Canard à Irbmangkara, outrage pour lequel seule la peine de mort était concevable. Cinquante à soixante hommes des clans matuntara, qui possédaient également des affiliations totémiques avec Irbmangkara, se sont proposés comme exécuteurs de cette sentence. Ils tuèrent, en 1875, les 80 à 100 membres du groupe du clan du Canard vivant près d'Irbmangkara, qui étaient manifestement tenus collectivement responsables de l'offense rituelle, soit des hommes initiés ou non, ainsi que des femmes (et même des enfants). Ce cas est similaire à ceux de Hermannsburg en 1949 (Darmangeat, DDB, #215) et du désert de l'Ouest en 1909 et 1959 (Darmangeat, DDB, #207). Au cours des trois années suivantes, un groupe d'une dizaine d'hommes appartenant à différents groupes du totem du Canard exerça sa vengeance contre tous ceux qui avaient tué leurs proches, car il s'agissait à leurs yeux d'homicides et non d'une punition légitime pour un sacrilège rituel. Seul un Matuntara fut épargné – et c'est assez révélateur – parce qu'il parvint à prouver qu'il n'avait pas participé au massacre. Cela indique l'absence d'une responsabilité collective de clan. Après plus de dix ans, en 1890, les Matuntara se vengèrent à leur tour des vengeurs, mais en se contentant de tuer l'homme qui avait survécu au massacre d'Irbmangkara et qui était à leur tête.

B. Spencer et S. Gillen (1899, p. 489-496 ; Darmangeat, DDB, #129) rapportent un autre cas d'absence d'une responsabilité collective de clan : un groupe de vengeance (*atninga*) des Arrernte du Nord s'approche d'un camp d'Alyawarre où vivent trois coupables. Une fois sur place, il y a tout d'abord un échange verbal intense. Une femme est proposée aux hommes de l'*atninga* afin de les apaiser. Ils refusent et persistent à vouloir se venger. On négocie encore deux jours et on finit par se mettre d'accord : les trois hommes coupables – deux se sont mariés de manière interdite et l'un a commis un meurtre – peuvent être tués, même avec le consentement des leurs, qui sont en échange épargnés. Un homme âgé dit : « Nos gens ne souhaitent pas se quereller avec vous. Il y a trois hommes mauvais dans notre campement, que nous autres Iliaura (Alyawarre) n'aimons pas, ils doivent être tués. […] Tuez ces hommes, mais ne faites pas de mal aux autres membres de notre campement, et nous vous aiderons » (B. Spencer et S. Gillen, 1899, p. 491). L'une des cibles parvient à s'échapper, les deux autres sont tuées à coups de lance. Ensuite, les vengeurs dansent autour des corps. Pendant toute la durée des événements, les gens du camp d'Alyawarre assistent à la scène sans intervenir.

En définitive, retenons que le taux de mortalité par violence chez les chasseurs-cueilleurs du désert, évalué entre 6 % et 9 % (« massacres » inclus), se situe dans un ordre de grandeur commun chez les autres chasseurs-cueilleurs (Kimber, 1990 ; Helbling, 2026), sans qu'interviennent de guerres entre des groupes. En revanche, le cas des Yolngu de la terre d'Arnhem est tout à fait différent.

2.2. Terre d'Arnhem

Chez les Yolngu, les *feuds* entre familles, de même que les guerres entre groupes locaux, soit environ 100 individus à la fin de la saison sèche et pendant la saison des pluies, sont fréquents (Thomson, 1949). Les causes principales des conflits violents sont la vengeance pour un meurtre (par violence ou par sorcellerie), les querelles à cause des femmes (promesses de mariage non tenues, adultères, enlèvements de femmes) et la violation de tabous rituels (Warner, 1937, p. 144-148). En vingt ans, sur un total de 72 conflits violents, 50 étaient dus à la mort d'un parent, 10 à l'enlèvement de femmes, cinq à la sorcellerie, cinq à la violation de tabous totémiques et deux à la rixe au sein du groupe (Warner, 1937, p. 148). Selon W. L. Warner, l'enlèvement de femmes représente la cause d'une guerre dans 17 % des cas. Mais si l'on tient compte des *feuds* qui en découlent, ce chiffre s'élève probablement à environ 50 % des cas, estime F. Rose (1985, p. 160).

Selon W. L. Warner (1937), les Yolngu distinguent différentes formes de violence. Le *narrup (djawald*) et le *miringu* sont ainsi meurtriers et assez fréquents. Dans le *narrup*, un proche parent de la victime, accompagné de quelques hommes de son propre clan, du clan de sa mère et du clan de sa femme, mais sans l'autorisation (officielle et ouverte) des aînés du clan, se glisse de nuit dans le camp ennemi et tue le coupable (Warner, 1937, p. 157 ; Thomson, 1949, p. 12). Bien que seul le coupable direct soit censé être tué, telle était l'opinion « [des] aînés uniquement dans ces moments où ils prenaient les choses avec philosophie et où aucun assassinat n'était intervenu récemment, car lorsqu'ils étaient davantage sous le coup de l'émotion, à leurs yeux il fallait occire l'ensemble du clan » (Warner, 1937, p. 171). W. L. Warner écrit : « Bien que le *narrup* puisse être une affaire individuelle, le clan tout entier est tenu responsable du meurtre » (Warner, 1937, p. 157). La vengeance n'est donc pas seulement l'affaire du clan de la victime, mais aussi – parce qu'elle peut frapper n'importe lequel de ses membres – celle du clan du coupable. Le *narrup* était l'une des formes de violence collective entre groupes qui causait le plus de pertes (Warner, 1937, p. 157 ; Chaseling, 1957, p. 79).

Le *miringu* est une attaque nocturne surprise approuvée par les aînés du clan. Des rituels sont organisés avant que les jeunes hommes d'un patriclan, accompagnés d'alliés d'autres clans, partent au combat. Les attaquants encerclent le camp ennemi pour venger la mort d'un parent (Warner, 1937, p. 158). Le coupable est tué, mais – comme ajoute W. L. Warner – « quelques-uns de ses parents peuvent aussi être tués » (Warner, 1937, 159). En règle générale, un *miringu* se termine par la mort de tous les ennemis : « Ils tuèrent tous les hommes et les laissèrent là » (Warner, 1937, p. 161, 171 ; Chaseling 1957, p. 78-79). Le *narrup* et le *miringu* sont des attaques surprises menées par les hommes d'un groupe local contre un autre. Le motif déclaré est souvent la vengeance, mais il ne s'agit pas d'un *feud* entre familles. Au lieu de cela, la vengeance est dirigée contre l'ensemble du groupe du coupable et vise à le détruire. Il s'agit sans aucun doute d'une guerre (Warner, 1937, p. 145, 157).

Les guerres peuvent aussi se dérouler sous forme de batailles (*ganygarr*) entre coalitions de clans locaux. Si le nombre d'attaques de vengeance réciproques augmente, les deux parties peuvent convenir de régler les conflits par une bataille (Warner, 1937, p. 162). Deux lignes de guerriers se font face à une distance d'environ 15 mètres. Des lances courtes sont utilisées, qu'il est pratiquement impossible d'éviter. Diverses tactiques et ruses de guerre sont appliquées sur le champ de bataille (Warner, 1937, p. 163). Pourtant de telles batailles, certes très coûteuses, sont plutôt rares (Warner, 1937, p. 161). En l'espace de 20 ans, entre 1906 et 1926, deux guerres de type *ganygarr* ont eu lieu. Elles coûtèrent la vie à 15 hommes dans un cas – une confrontation entre les gens de la baie de Caledon et ceux de la baie de Buckingham – et à 14 hommes dans l'autre – entre les gens des deux rives de la rivière Goyder (Warner, 1937, p. 161-163).

Il est possible de mettre fin à un conflit violent de manière pacifique, alors qu'il est encore en cours. Pour ce faire, l'agresseur donne du pain de palme cycadéen et du tabac au parent le plus proche de la victime. Si ce dernier accepte ces dons, il renonce à se venger. Il faut toutefois également offrir ces dons aux autres membres du clan de la victime et à ses proches parents dans d'autres clans. C'est uniquement si ces derniers acceptent également les « dons de sang » que l'agresseur peut être certain que le conflit violent est résolu. Mais la plupart du temps, cette procédure échoue en raison de la forte solidarité et de la responsabilité clanique collective (Warner, 1937, p. 166).

Un conflit peut aussi être résolu dans le cadre d'un *makarata.* Le *makarata* est « un duel général, et une ordalie partielle » (Warner, 1937, p. 163). C'est un affrontement régulé qui sert à punir un agresseur de manière légitime, c'est-à-dire acceptée par les deux parties, avec pour objectif d'éviter une guerre entre deux groupes[6]. Les *makarata* se déroulent généralement entre des clans de « moitiés » exogames opposées, leurs conflits étant souvent peu profonds étant donné qu'ils ne sont pas en concurrence pour des femmes (Warner, 1937, p. 144). Une fois que la colère suscitée par le meurtre d'un parent s'est quelque peu dissipée, on invite divers clans, dont celui du coupable, à un *makarata* (Warner, 1937, p. 163). Après quelques cérémonies et danses, les hommes du groupe de la victime se mettent en ligne et tirent sur le coupable avec des lances dont les pointes de pierre ont été enlevées. Au bout d'un moment, les aînés du côté de la victime interviennent et arrêtent les tirs (Warner, 1937, p. 164-165). Le coupable doit alors se laisser transpercer la cuisse avec une lance. Si le sang coule abondamment, l'affaire est considérée comme réglée ; mais si le coupable n'est que peu blessé et que le sang ne coule pas ou peu, la partie victime signale qu'elle se vengera plus tard. Toutefois, ces affrontements peuvent aussi dégénérer en guerre si les jeunes du groupe de la victime ne se laissent pas modérer par les aînés, mais continuent à lancer des sagaies sur le coupable (Warner, 1937, p. 165, pour des exemples p. 168, 169, 178 et 179).

La mortalité liée à la violence chez les Yolngu est d'environ 21 % et se situe dans la marge de la mortalité liée à la violence dans les (autres) sociétés tribales[7]. Parmi les 100 tués identifiés (sur un total de 200) en vingt ans, 29 sont morts dans le cadre d'un *ganygarr*, 35 dans celui d'un *miringu*, 27 dans celui d'un *narrup*, trois dans un *milwerangel* et deux dans des rixes survenues entre individus d'un même campement, de type *nirimaoi yolno* (Warner, 1937, p. 147, 155-156).

Les Yolngu ne sont pas une exception dans l'Australie précoloniale. Un grand nombre de pêcheurs semi-sédentaires se faisaient la guerre entre eux : les Wathaurung de la région de Melbourne (Flannery, 2002 ; Morgan, 1980 ; Darmangeat, DDB, #3 à #23), les Bangerang (ou Yorta Yorta) de la Riverina (Pardoe, 2014 ; Curr, 1883), les Uutaalnganu ou Pama Malngkana (Sandbeach People) de l'est du cap York (Merlan, 2002 ; Keen, 2004 ; Darmangeat, DDB, #102 à #113) et les Kurnai et Kamilaroi

(Fison et Howitt, 1880 ; Darmangeat, DDB, #27, #60 et #61), pour n'en citer que quelques-uns[8].

Le constat corrobore la thèse de C. Darmangeat qui écrit : « Si l'existence du *feud* dans l'ensemble des sociétés aborigènes ne fait aucun doute, il n'en va pas de même de la guerre. Celle-ci est manifestement absente de certaines aires, du fait que les conflits personnels ne s'y coagulaient jamais, ou presque, en authentiques actions collectives : tel est le cas dans une vaste partie du désert de l'Ouest » (2021, p. 167, de même Berndt et Berndt, 1992, p. 362).

Dès lors, comment expliquer l'absence des guerres dans la région du désert et leur fréquence en terre d'Arnhem ? Comme nous l'avons déjà mentionné, l'organisation sociale joue un rôle important dans l'explication de la guerre et des *feuds* (Fry, 2006 ; Otterbein, 2009).

3. ORGANISATION SOCIALE

Selon K. F. Otterbein (2009), la guerre est corrélée avec une structure patrilocale de groupe. Le fait que la forte solidarité interne de ces « groupes d'intérêt fraternel » contraste avec des relations faibles et potentiellement hostiles avec d'autres groupes explique également, pour K. F. Otterbein, l'escalade des conflits en guerre. Selon E. Service (1966), de telles sociétés comportant des groupes patrilocaux sont caractérisées en outre par une territorialité marquée et une domination masculine.

R. C. Kelly (2000) établit une distinction entre « sociétés segmentées » (composées de groupes patrilocaux) où le *feud* (au sens strict du terme) est courant, et « les sociétés non segmentées » (composées de groupes bilatéraux) où l'on pratique la vengeance de sang[9]. Dans les « sociétés non segmentées », il n'y a pas de « groupes d'intérêt fraternels » (ni lignage, ni clan local). Les groupes sont composés de parents bilatéraux et affinaux, et les membres changent souvent de groupe. La vengeance s'exerce uniquement contre le coupable à titre personnel en raison de l'absence de responsabilité collective (d'un clan ou d'un lignage). Si une action de vengeance est considérée comme illégitime, il peut y avoir une contre-vengeance, mais celle-ci n'est, à son tour, dirigée que contre le coupable à titre personnel. Par conséquent, les conflits entre individus ne dégénèrent pas en guerre entre des groupes. Seuls existent des querelles et des meurtres, des actions de vengeance de sang (*violent self-redress*, *blood revenge*) et des exécutions (assassinats judiciaires), mais pas de guerre entre des communautés politiques.

Les « sociétés segmentées », quant à elles, pratiquent la responsabilité collective. Les groupes sont des « groupes d'intérêt fraternel », souvent des (sous-)clans ou des lignages patrilinéaires et patrilocaux. C'est pourquoi, dans ces sociétés, la vengeance est dirigée contre l'auteur du crime ou contre un membre quelconque de son « groupe d'intérêt fraternel » (ce que R. C. Kelly appelle la « substitution sociale »). Du fait qu'un lignage ou un clan local est collectivement responsable des actes de ses membres, les conflits entre individus (les *feuds*) dégénèrent facilement en guerres entre des communautés politiques, bien que ce ne soit pas automatiquement le cas[10]. Dans les sociétés segmentées, on peut observer deux scénarios qui dépendent largement des rapports de force respectifs entre deux groupes locaux : le premier cas est celui où un groupe de parenté local (lignage ou clan local) veut éviter une guerre après un homicide, parce qu'il se sent plus faible que le groupe du coupable. Il limite alors le conflit aux deux familles directement concernées et pousse la famille victime à renoncer à la vengeance et à accepter une compensation à sa place (Spencer, 1996, p. 300-301). Dans une seconde éventualité, le groupe local de parenté, étant plus fort que le groupe du coupable, est prêt pour une guerre et se solidarise donc avec la famille victime ; il entame alors une guerre légitime contre le groupe de la famille coupable « pour se venger » (voir Greuel, 1971, sur les Nuer).

Selon G. P. Murdock et J. W. M. Whiting (1968), la structure patrilocale de groupe et des groupes de descendance patrilinéaire (lignage ou clan local) n'existent que chez les Aborigènes d'Australie, et pas chez les autres chasseurs-cueilleurs. Mais cette thèse peut-elle être confirmée pour tous les groupes d'Aborigènes australiens ?

3.1. Terre d'Arnhem

Chez les Yolngu, les groupes locaux sont des patriclans locaux et comptent environ 100 individus. Les patriclans locaux détiennent des droits de propriété exclusifs sur leurs territoires. La territorialité est prononcée. « Le clan, ou en pratique le groupe occupant, la horde [patriclan patrilocal] constitue l'unité la plus importante de la vie sociale en terre d'Arnhem. Le clan est le groupe territorial, ou celui qui possède la terre, mais c'est la horde qui était le groupe qui faisait la guerre ; chaque horde était indépendante et autonome [… elle possédait] son propre ordre interne et un système régissant l'autorité » (Thomson, 1949, p. 11-12). Toutefois, certains membres du patriclan preneurs d'épouses vivent aussi dans le groupe local de leur femme, car les hommes âgés d'un patriclan local peuvent – selon leur importance politique – conserver près d'eux non seulement leurs fils, mais aussi leurs gendres (Hiatt, 1986, p. 10 ; Keen, 2004, p. 316).

En terre d'Arnhem, la thèse d'E. R. Service et G. P. Murdock, comme celle de K. F. Otterbein et de R. C. Kelly, s'applique parfaitement : « sociétés segmentées », groupes patrilocaux, responsabilité clanique, *feud* et guerre. C'est la solidarité du clan de la victime, mais aussi – par le principe de substitution – la responsabilité collective du clan du coupable, qui fait d'une vengeance de sang une guerre entre groupes. Comme le souligne clairement W. L. Warner : « En raison de la force des structures de parenté, un meurtre isolé a pour effet habituel de changer tout le nord-est de la Terre d'Arnhem en champ de bataille à intervalles assez fréquents » (Warner, 1937, p. 145, 157 et 171).

Dans le cas des chasseurs-cueilleurs du désert de l'Ouest, cependant, les choses sont tout à fait différentes.

3.2. Désert de l'Ouest

Chez les chasseurs-cueilleurs du désert de l'Ouest, chaque groupe mobile comprend 15 à 25 individus et occupe un vaste territoire. Concernant la parenté, la composition de ces groupes mobiles est hétérogène : à la fois bilatérale et affinale. Chaque membre d'un groupe mobile entretient en même temps des liens de parenté nombreux et étendus avec des individus vivant dans d'autres groupes mobiles. De plus, la composition de ces groupes change constamment : à cause des disputes, pour des visites et des mariages. La structure du groupe n'est donc pas patrilocale et il n'existe pas non plus de patriclans (Tonkinson, 1978, p. 48, 51-53 ; Myers, 1982, p. 177, 181, 183, 189 ; Dousset, 2013, p. 345).

Les lieux totémiques d'un territoire, où les êtres du Temps du rêve ont laissé les traces de leurs voyages, forment un domaine, un réseau spatial de lieux sacrés et d'itinéraires qui les relient. Les individus ayant une affiliation primaire et un droit d'accès à un lieu totémique y effectuent des rituels chaque année. Il est important de noter que tous les points d'eau sont également des lieux totémiques. L'eau est la ressource la plus limitée dans le désert de l'Ouest, et, sans accès à l'eau, les autres ressources du territoire ne peuvent pas être utilisées. Par conséquent, un droit d'accès totémique n'est pas seulement important d'un point de vue religieux et rituel, mais aussi d'un point de vue économique. Les hommes et les femmes détiennent des droits primaires sur un domaine totémique et/ou un territoire par naissance ou conception ; ils possèdent également des droits secondaires sur d'autres domaines et/ou territoires par l'intermédiaire de leurs pères et mères, oncles et tantes, épouses ou époux. Si l'on veut joindre un autre groupe, les détenteurs de droits primaires doivent donner leur accord (*social boundary defense*).

Une telle organisation territoriale permet à la fois de maintenir chaque groupe sur un territoire et de permettre aux membres de ces groupes un accès flexible à d'autres territoires, qui n'est pratiquement jamais refusé. Toutefois, cet accès dépend aussi du degré d'affiliation totémique, de la qualité des relations avec les détenteurs des droits d'accès primaires et de la situation de pénurie dans laquelle se trouvent les acteurs. Contrairement à la thèse de G. P. Murdock et J. W. M. Whiting (1968), il n'existe donc pas de patriclans dans le désert de l'Ouest, et encore moins de groupes patrilocaux. Cela explique également pourquoi la responsabilité collective y est absente (Spencer et Gillen, 1899) et la guerre aussi.

4. ÉCONOMIE

L'existence d'une responsabilité clanique ne suffit pas à expliquer pourquoi les groupes locaux font la guerre en terre d'Arnhem ; la guerre doit d'ailleurs elle-même être expliquée. En fin de compte, il serait en effet bien plus avantageux – au vu du nombre élevé de victimes de la violence – d'éviter un conflit armé plutôt que de le mener à bien. Alors, pourquoi les groupes locaux font-ils la guerre ? Dans ce contexte, le fait que les groupes soient mobiles ou sédentaires est décisif (Kelly, 2013).

En l'absence d'un pouvoir central, la sédentarité des groupes locaux peut expliquer l'occurrence de guerres (Helbling, 2006). Il existe de nombreuses classifications de la sédentarité et de la mobilité (Murdock, 1981 ; Keeley, 1988 et 1995 ; Kelly, 2000 et 2013) ; L. H. Keeley (1995) souligne qu'il ne faut pas seulement tenir compte du nombre de changements d'aire (*macro-moves*), mais aussi de la durée maximale de séjour dans une aire (*maximal stay*). La sédentarité est en fin de compte la dépendance d'un groupe vis-à-vis de ressources concentrées dans l'espace. Elle implique une relation (largement) pérenne entre les groupes et leurs ressources (Cohen, 1978). Ce n'est pas le cas chez les groupes mobiles, où, chaque groupe devant se déplacer d'une aire à l'autre dans son territoire, c'est une relation discontinue entre les groupes et des ressources dispersées qui prévaut.

L. H. Keeley (1988, p. 393, 394 et 405) constate que les groupes dont le séjour maximal en un lieu est de cinq mois ou plus peuvent être considérés comme sédentaires. De tels groupes se structurent également par une hiérarchie sociale héréditaire composée d'élites, de roturiers et d'esclaves ; ils pratiquent l'échange de dons et mènent des guerres. Le modèle de référence est celui des groupes de la côte pacifique de l'Amérique du Nord. Cependant, il existe aussi des pêcheurs sédentaires « égalitaires » comme les Tolowa et les Yurok (Boehm, 1999, p. 142), et justement – selon notre thèse – les Yolngu ainsi que d'autres pêcheurs sédentaires en Australie et ailleurs.

4.1. Désert de l'Ouest

Dans le désert de l'Ouest, les petits groupes (de 15 à 25 membres) vivent de ressources terrestres largement dispersées (kangourous, émeus, petits marsupiaux, reptiles, insectes et diverses plantes sauvages). Ces ressources sont réparties de manière imprévisible selon les saisons et l'espace, et se présentent en faible densité. La densité de population est également faible (0,5 habitant par 100 km²) et les territoires sont vastes (2 500 km²).

Aucun travail n'est investi dans la terre pour des rendements futurs : il s'agit alors d'une économie de rendement immédiat (*immediate return economy* ; Meillassoux, 1967 et 1975 ; Woodburn, 1988 et 2005). Il n'y a pas non plus de stockage, qui restreindrait la mobilité du groupe : c'est une économie « de la main à la bouche ». Les groupes du désert de l'Ouest sont très mobiles : environ 30 changements d'aire par an, un séjour maximal de deux semaines et une distance annuelle entre aires de 1 600 km (Gould, 1969, p. 267 ; Kelly, 2013, p. 82). Dans ces conditions, il n'y a pas non plus de territorialité, comprise dans le sens d'une défense territoriale : elle ne serait ni possible, ni avantageuse.

4.2. Terre d'Arnhem

En terre d'Arnhem, les groupes de 100 personnes dépendent principalement de ressources aquatiques : mammifères marins, poissons, reptiles, coquillages et crustacés, oiseaux et œufs, ainsi que plantes aquatiques. Ces ressources se trouvent sur les côtes, les lacs, les rivières et les marais sous une forme concentrée dans l'espace. C'est pourquoi la densité de population y est élevée (25 à 50 habitants par 100 km²) et les territoires restreints (50 à 100 km²). On investit également dans l'infrastructure de pêche : des barrages et des nasses fixes, des bassins de rétention et de longs filets permettent une plus grande productivité (économie à rendement différé : *delayed return economy*).

On ne pratique ni la conservation ni le stockage d'aliments (à l'exception du pain de palme cycadéen pour les occasions cérémonielles), car des ressources sont régulièrement disponibles en quantité suffisante tout au long de l'année. Quelques-unes de ces ressources se conservent dans l'eau (bassin à poissons et jardins de coquillages) ou dans le sol (ignames et d'autres tubercules qu'on replante)[11].

Les groupes sont largement sédentaires : seulement trois à cinq changements d'aire par an, un séjour maximal de cinq mois et une distance annuelle entre les aires de 14 km (Peterson, 1973 ; Kelly 2013, p. 83). Le contraste avec le désert de l'Ouest est frappant. La territorialité des groupes locaux (patriclans locaux) est prononcée : elle est à la fois possible et avantageuse.

En terre d'Arnhem, la (quasi-)sédentarité existe en raison de la dépendance vis-à-vis des pêcheries et des infrastructures de pêche, en un mot grâce à la densité et à la concentration spatiale généralement élevées des ressources (aquatiques). Parce que les groupes locaux perdraient ces ressources concentrées, prévisibles et productives s'ils se déplaçaient pour éviter des conflits armés, chaque groupe doit donc toujours se préparer à des affrontements violents avec des groupes voisins. De plus, les distances entre les groupes locaux sont réduites en raison de la forte densité de population, et le potentiel de conflit est donc élevé. Tant qu'aucun pouvoir central supérieur tel qu'un État ne peut faire respecter les accords entre les communautés villageoises pour régler pacifiquement des conflits, chaque groupe local doit se méfier de ses voisins et se préparer à des confrontations armées. En effet, si un village s'engageait unilatéralement dans une stratégie pacifique, ce serait un signe de faiblesse et un signal d'attaque pour les autres villages avec la perspective d'une victoire facile. Dans ces conditions de méfiance généralisée et de menace mutuelle, chaque village tente de devancer la violence des autres et d'être le premier à utiliser la force (Helbling, 2006a, 2006b et 2019).

Alors que l'autonomie politique des groupes locaux (synonyme de l'absence d'une instance politique centrale) est un facteur politique, le coût d'opportunité prohibitif du déplacement (les avantages perdus avec un déplacement) est un facteur économique. Il ne s'agit toutefois pas d'une compétition entre les groupes pour des ressources rares et d'une guerre pour se les approprier ou les défendre, mais de la crainte des groupes locaux d'être déplacés après une défaite et de perdre ainsi leurs ressources localement concentrées et hautement productives. Les ressources concentrées dans l'espace peuvent résulter d'une concentration naturelle avec ou sans investissement supplémentaire, avec ou sans stockage ; dans tous les cas, elles permettent la sédentarité. Cette sédentarité des groupes dans les sociétés tribales explique à son tour pourquoi les groupes dans les sociétés dépourvues de pouvoir central doivent finalement régler leurs conflits par la guerre, parce que l'alternative – le déplacement – entraînerait des coûts d'opportunité prohibitifs.

CONCLUSION

Au vu de ce qui précède, on pourrait tirer la conclusion suivante : les chasseurs-cueilleurs de la région désertique 1) pratiquent la vengeance du sang, mais ne font pas (ou presque jamais) la guerre, 2) sont marqués par un mode économique mobile en raison des ressources terrestres dispersées dans l'espace et une « économie de rendement immédiat », 3) sont organisés en petits groupes mobiles dont la composition est bilatérale et fluctuante. En revanche, les pêcheurs sédentaires de la terre d'Arnhem (et d'ailleurs) se caractérisent par 1) des *feuds* et des guerres fréquentes entre les groupes locaux, 2) un mode économique largement stationnaire en raison de la concentration locale des ressources aquatiques et une « économie à rendement différé », 3) des groupes semi-sédentaires (en grande partie) patrilocaux avec un noyau stable de parents patrilinéaires. La concordance avec les éléments structurels de base des cultivateurs-pastoralistes ne peut pas être ignorée. Cette conclusion coïncide avec la constatation d'A. Testart (1981, p. 181) qui écrit : « […] que l'opposition classique entre chasseurs-cueilleurs et agriculteurs pourra paraître moins pertinente – à la fois pour la forme de l'économie, la démographie et la structure sociale – que celle entre, d'une part, chasseurs-cueilleurs nomades et, d'autre part, chasseurs-cueilleurs sédentaires et agriculteurs. »

Il est évident que la réponse à la question de savoir si la guerre existe aussi chez les chasseurs-cueilleurs en Australie et ailleurs dépend de ce que l'on entend par « chasseurs-cueilleurs ». S'il s'agit simplement de sociétés sans agriculture et sans élevage (y compris de groupes de pêcheurs sédentaires), la guerre existe (selon Allen, 2014 ; Gat, 2015). Mais s'il s'agit de sociétés composées de petits groupes mobiles qui vivent de la chasse et de la cueillette, il n'y a pas (ou peu) de guerre.

Remerciements : Je tiens à remercier L. Dousset, T. Schwörer, C. Darmangeat, B. Boulestin, P. Lefranc, L. Link, C. Jeunesse, I. Rodgers et un reviewer anonyme, pour leurs commentaires, remarques et suggestions utiles qui m'ont permis de clarifier un peu mes idées et d'éviter (je l'espère) des erreurs grossières. Je dois toutefois assumer seul la responsabilité du présent texte.

NOTES

1 K. F. Otterbein (1989, p. 3) écrit : « Une communauté politique est un groupe d'individus pour lequel l'appartenance est définie en termes d'occupation d'un territoire commun » (voir également Murdock et Wilson, 1972, p. 255).

2 Voir N. Peterson (1991, p. 375) sur les Warlpiri ; R. M. Berndt et C. H. Berndt (1945, p. 260-266) sur les Pitjantjatjara ; R. Tonkinson (1978, p. 118 et 204) sur les Mardudjara ; B. Spencer et F. Gillen (1927, p. 446) sur les Arrernte.

3 Voir notice Wikipedia *Droughts in Australia*, s. d., https://en.wikipedia.org/wiki/Drought_in_Australia

4 Nous faisons ainsi référence à la base de données en ligne créée par C. Darmangeat (voir bibliographie).

5 Des conflits violents similaires, bien que causant beaucoup moins de pertes, ont éclaté chez les Warlpiri de Yuendumu en 1948 (Darmangeat, DDB, #163) et 1951 (Darmangeat, DDB, #164).

6 Il en va de même pour le *milwerangel*, où certains clans se donnent rendez-vous pour se battre. « Après quelques minutes de combat, celui-ci ressemble à une simple rixe » (Warner, 1937, p. 161). Des massues et des lances sont utilisées, mais de celles que l'on peut facilement esquiver (Warner, 1937, p. 161), ne causant que peu de morts (Warner, 1937, p. 156).

7 La mortalité due à la guerre chez les Anindilyakwa de Groote Eylandt est aussi élevée que chez les Yolngu (Rose, 1985, p. 160).

8 Sur le degré de sédentarité des groupes locaux dans ces régions, voir H. Lourandos (1997, p. 44-69).

9 « On peut dire qu'il y a *feud* lorsque le principe de la dette de sang entre les groupes constitue la réponse attendue à un homicide. Celui-ci a tendance à être associé à des sociétés dans lesquelles les groupes agissant en corps sont fondés sur la filiation agnatique locale. Idéalement, un *feud* est strictement limité par la convention selon laquelle les hostilités doivent être sélectives et qu'en fin de compte, doit intervenir un règlement négocié avec compensation » (Spencer, 1996, p. 300-301).

10 B. Boulestin (2020) distingue la « violence interpersonnelle » et la « violence armée intergroupe ». La « violence interpersonnelle » comprend non seulement des « querelles » et des « meurtres », mais aussi « des exécutions ou des sanctions judiciaires » (Boulestin, 2020, p. 265-266). En outre, il distingue « deux formes de violence armée intergroupe : la guerre et le *feud* » (Boulestin, 2020, p. 267). Puisque, selon B. Boulestin (et C. Darmangeat), les unités politiques sont difficiles à conceptualiser dans les sociétés sans État et que, par conséquent, l'unité politique comme concept n'existe pas, la guerre et le *feud* ne peuvent être définis que sur la base des modalités de la violence et des objectifs : c'est-à-dire la violence militaire non restreinte dans la guerre et la violence juridique équilibrante dans le *feud*. La nature des « groupes » entre lesquels les guerres et les *feuds* sont menées selon B. Boulestin n'est toutefois pas claire. Or sans spécification des « groupes », il n'est pas possible d'étudier de manière adéquate les transitions entre les *feuds* entre familles et les guerres entre unités politiques. En outre, les « sanctions judiciaires », classées dans la « violence interpersonnelle », constituent justement le cœur de le *feud*-vengeance. Le *feud* est le droit légitime (*lex talionis*) de se venger d'un homicide. Cependant, comme le note à juste titre B. Boulestin (2020, p. 267), la notion de *feud* est ambivalente : « La raison en est que le terme de *feud* est en réalité appliqué à deux formes différentes de vengeance, une forme limitée qui s'inscrit dans le cadre d'un système vindicatoire, qui est un système de droit, et une forme non limitée qui échappe à un tel système et est assimilable à de la guerre. » Mais il ne s'agit pas tant d'une ambiguïté conceptuelle que d'une ambivalence dans de réelles situations de conflit.

11 A. Testart (2012, p. 357-358) atteste également de la présence de pêcheurs sédentaires sans stockage. Toutefois, il ne mentionne que les Asmat, les Warao et les Calusa. Cela signifie toutefois que la sédentarité est plus importante que le stockage.

Jürg Helbling
Université de Lucerne, Lucerne, Suisse
juerg.helbling@unilu.ch
j.helbling@bluewin.ch

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALLEN M. (2014) – Hunter-gatherer violence and warfare in Australia, *in* M. Allen et T. Jones (dir.), *Re-examining a pacified past: Violence and warfare among hunter-gatherers*, Walnut Creek, Left Coast Press, p. 97-111.

ALLEN M., JONES T. (2014) – *Re-examining a pacified past: Violence and warfare among hunter-gatherers*, Walnut Creek, Left Coast Press.

BAR-YOSEF O. (2002) – Natufian, *in* B. Fitzhugh et J. Habu (dir.), *Beyond foraging and collecting: Evolutionary change in hunter-gatherer settlement systems*, New York, Kluwer Academic, Plenum Publishers, p. 91-149.

BERNDT R. (1972) – The Walmadjeri and Gugadja, *in* M. Bicchieri (dir.), *Hunters and gatherers today*, New York, Holt, Rinehart and Winston, p. 177-216.

BERNDT R., BERNDT C. (1945) – A preliminary report on field work in the Ooldea region, Western South Australia, *Oceania*, 15, p. 239-266.

BERNDT R., BERNDT C. (1992) – *The world of the First Australians: Aboriginal traditional life past and present*, Sydney, Ure Smith [15th revised edition].

BOEHM C. (1987) – *Blood revenge: The anthropology of feuding in Montenegro and other tribal societies*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press [2nd edition].

BOEHM C. (1999) – *Hierarchy in the forest*, Cambridge, Harvard University Press.

BOULESTIN B. (2020) – Mésolithique et société : des sociétés mésolithiques fraternelles et pacifiques ? *Bulletin de la Société archéologique champenoise*, 113, p. 257-274.

CARNEIRO R. (1994) – War and peace: Alternating realities in human history, *in* S. Reyna et R. Downs (dir.), *Studying war: anthropological perspectives*, Langhorn, Gordon and Breaches, p. 3-27.

CHASELING W. (1957) – *Yulengor: nomads of Arnhem Land*, London, Epworth.

COHEN R. (1978) – State origins: A reapprisal, *in* H. Claessen et P. Skalnik (dir.), *The Early state*, La Hague, Paris, Mouton Publications, p. 31-75.

CURR E. (1883) [2021] – *Recollections of squatting in Victoria then called the Port Phillip District from 1841 to 1851*, New Delhi, True World of Books.

DARMANGEAT C. (2020) – Justice and warfare in Aboriginal Australia, Lanham, Lexington Books, 290 p.

DARMANGEAT C. (2021) – *Justice et guerre en Australie aborigène*, Toulouse, Smolny.

DARMANGEAT C. (sd) – *The aboriginal collective conflicts database*, https://cdarmangeat.ghes.univ-paris-diderot.fr/australia/index.php

DESCOLA P. (2023) – *Avec les chasseurs-cueilleurs*, Paris, Bayard.

DOUSSET L. (2011) – *Australian aboriginal kinship: An introductory handbook with particular emphasis on the Western Desert*, Marseille, Pacific-credo Publications.

DOUSSET L. (2013) – Inclusion-exclusion: Recasting the issue of boundaries for the Western Desert, *Anthropological Forum: A journal of social anthropology and comparative sociology*, 23, p. 342-354.

ELLIS E. M., DOUSSET L. (2016) – *Pictures from my memory: My story as a Ngaatjatjarra woman*, Canberra, Aboriginal Studies Press.

EMBER C. (1978) – Myths about hunter-gatherers, *Ethnology*, 17, p. 439-448.

FERGUSON R. B. (1984) – Introduction: Studying war, *in* B. Ferguson (dir.), *Warfare, culture and environment*, Orlando, Academic Press, p. 1-81.

FISON L., HOWITT A. (1880) – *Kamilaroi and Kurnai*, Sydney, George Robertson.

FLANNERY T. (2002) – Introduction, *in* J. Morgan (dir.), *The life and adventures of William Buckley*, Melbourne, Text Publishing Company, p. 4-56.

FRY D. (2006) – *The human potential for peace: An anthropological challenge to assumptions about war and violence*, New York, Oxford University Press.

GAT A. (1999) – The pattern of fighting in simple, small-scale, prestate societies, *Journal of anthropological research*, 55, p. 563-583.

GAT A. (2008) – *War in human civilization*, Oxford, Oxford University Press.

GAT A. (2015) – Proving communal warfare among hunter-gatherers: The quasi-rousseauan error, *Evolutionary anthropology*, 24, p. 111-126.

GOULD R. (1969) – Subsistence behavior among the Western Desert Aborigines of Australia, *Oceania*, 39, p. 253-274.

GRAEBER D., WENGROW D. (2021) – *The dawn of everything: A new history of humanity*, London, Penguin.

GREUEL P. (1971) – The Leopard skin chief, *American Anthropologist*, 73, p. 313-318.

HAAS J. (2001) – Warfare and the evolution of culture, *in* G. Feinman et D. Price (dir.), *Archaeology at the millennium*, New York, Kluwer Academic, p. 329-350.

HAAS J., PISCITELLI M. (2013) – The prehistory of warfare: Misled by ethnography, *in* D. Fry (dir.), *War, Peace, and Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, p. 168-190.

HAMES R. (2019) – Pacifying hunter-gatherers, *Human Nature*, 30, p. 155-175.

HAMILTON A. (1981) – A complex strategical situation: Gender and power in Aboriginal Australia, *in* N. Grieve et P. Grimshaw (dir.), *Australian Women: Feminist Perspectives*, Melbourne, Oxford University Press.

HAMILTON A. (1982a) – Descended from father, belonging to country: Problems in the constitution of rights to land in the Western Desert, *in* E. Leacock et R. Lee (dir.), *Politics and history in band societies*, London, Cambridge University Press, p. 85-108.

HAMILTON A. (1982b) – The unity of hunting-gathering societies: Reflections on economic forms and resource management, *in* N. Williams et E. Hunn (dir.), *Resource Managers: North American and Australian hunter-gatherers*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies, p. 229-247.

HELBLING J. (2006a) – *Tribale Kriege: Konflikte in Gesellschaften ohne Zentralgewalt*, Frankfurt, Campus Verlag.

HELBLING J. (2006b) – War in societies without central power: the state of the art, in T. Otto, H. Thrane et H. Vandkilde (dir.), *Warfare and society: Archaeological and social anthropological perspectives*, Aarhus, Aarhus Universitetsforlag, p. 113-140.

HELBLING J. (2019) – Kriege und Allianzen zwischen Dörfern, *in* F. Sutterlüty, M. Jung et A. Reymann (dir.), *Narrative der Gewalt: Interdisziplinäre Studien*, Frankfurt, Campus, p. 167-195.

HELBLING J. (2026) – War Australien ein Kontinent von Jäger-und-Sammlern? (Was Australia a continent of hunter-gatherers?), *Jahresschrift mitteldeutsche Vorgeschichte.*

HIATT L. (1985) – Maidens, males and Marx: Some contrasts in the work of Frederick Rose and Claude Meillassoux, *Oceania*, 56, p. 34-46.

HIATT L. (1985) – *Aboriginal political life*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.

KEELEY L. (1988) – Hunter-gatherer economic complexity and population pressure: A cross-cultural analysis, *Journal of anthropological archaeology*, 7, p. 373-411.

KEELEY L. (1995) – Protoagricultural practices among hunter-gatherers: A cross-cultural survey, *in* D. Price, et A. Gebauer (dir.), *Last hunters, first farmers: New perspectives on the prehistoric transition to agriculture*, Santa Fe, School of American research press, p. 243-272.

KEELEY L. (1996) – *War before civilization*, Oxford, Oxford University Press.

KEEN I. (2004) – *Aboriginal economy and society: Australia at the threshold of Colonisation*, Oxford, Oxford University Press.

KELLY R. (2000) – *Warless societies and the origin of war*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

KELLY R. (2013) – *The lifeways of hunter-gatherers: The foraging spectrum*, Cambridge, Cambridge University Press.

KIMBER R. (1990) – Hunter-gatherer demography: The recent past in Central Australia, *in* B. Meehan et N. White (dir.), *Hunter-gatherer demography*, Sydney, University of Sydney Press, p. 160-170.

LEBLANC S. (2003) – *Constant battles: The myth of the peaceful noble savage*, New York, St. Martin's Press.

LEE T., DEVORE I. (1968) – The Problems in the study of hunters and gatherers, *in* R. Lee et I. DeVore (dir.), *Man the hunter*, Chicago, Aldine, p. 3-12.

LOURANDOS H. (1997) – *Continent of hunter-gatherers: New perspective in Australian prehistory*, Cambridge, Cambridge University Press.

MEGGITT M. (1962) – *Desert people: A study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Sydney, Angus and Robertson.

MEILLASSOUX C. (1967) – Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégétique, *L'Homme et la Société*, 6, p. 95-106.

MEILLASSOUX C. (1975) – *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero.

MERLAN C. (2002) – *Chez les sauvages : dix-sept ans de la vie d'un mousse vendéen dans une tribu cannibale (1858-1875),* La Roche-sur-Yon, Cosmopole.

MORGAN J. (1980) – *The life and adventures of William Buckley*, Canberra, Australian National University Press.

MURDOCK G. (1968) – The current status of the world's hunting and gathering peoples, *in* R. Lee et I. DeVore (dir.), *Man the hunter*, Chicago, Aldine, p. 13-20.

MURDOCK G. (1981) – *Atlas of world cultures*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

MURDOCK G., WHITING B. (1968) – Are the hunter-gatherers a cultural type? *in* R. Lee et I. DeVore (dir.), *Man the hunter*, Chicago, Aldine, p. 335-339.

MURDOCK G., WILSON S. (1972) – Settlement patterns and community organization, *Ethnology*, 11, p. 254-295.

MYERS F. (1982) – Always ask: Resource use and land ownership among Pintupi of Central Australia, *in* N. Williams et E. Hunn (dir.), *Resource managers: North american and australian hunter-gatherers,* Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies, p. 173-196.

OTTERBEIN K. (1989) – *The evolution of war*, New Haven, HRAF Press (Third edition).

OTTERBEIN K. (2004) – *How war began*, College Station, Texas A&M University Press.

OTTERBEIN K. (2009) – *The anthropology of war*, Long Grave, Waveland Press.

PARDOE C. (2014) – Conflict and territoriality in Aboriginal Australia: Evidence from biology and ethnography, in M. Allen et T. Jones (dir.), *Violence and warfare among hunter-gatherers*, Walnut Creek, Left Coast Press, p. 112-132.

PETERSON N. (1973) – Camp site location amongst australian hunter-gatherers: Archaeological and ethnographic evidence for a key determinant, *Archaeology & physical anthropology in Oceania*, 8, p. 173-193.

PETERSON N. (1991) – Warlpiri, *in* D. Levinson (dir.), *Encyclopedia of world cultures*, vol. 3, Boston, G. K. Hall, p. 373-376.

PILLING A. (1968) – Southeastern Australia: Level of social organization, *in* R. Lee et I. DeVore (dir.), *Man the hunter*, New York, Aldine, p. 138-145.

PINKER S. (2011) – *The better angels of our nature: Why violence has declined*, Penguin.

ROSCOE J. (2002) – The hunters and gatherers of New Guinea, *Current Anthropology*, 43, p. 153-162.

ROSCOE J. (2006) – Fish, game, and the foundations of complexity in forager society: The evidence from New Guinea, *Cross-Cultural Research*, 40, p. 29-46.

ROSE F. (1985) – Dominanz oder Anführertum der Alten bei den australischen Ureinwohnern, *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*, 36, p. 158-163.

SAHLINS M. (1968) – The original affluent society, *in* M Sahlins (dir.), *Stone Age economics*, London, Tavistock, p. 1-39.

SERVICE E. (1966) – *The Hunters*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.

SERVICE E. (1975) – *Origins of the state: The process of cultural evolution*, New York, W. W. Norton and Co.

SPENCER B., GILLEN F. (1899) – *The native tribes of Central Australia*, London, Macmillan and Co.

SPENCER B., GILLEN F. (1927) – *Arunta: A study of a Stone Age people*, London, Macmillan and Co.

SPENCER R. (1996) – Feud, *in* A. Kuper et J. Kuper (dir.), *The social science encyclopedia*, London, Routledge.

STREHLOW T. (2015) – *Journey to Horseshoe Bend*, Artarmon, Giramondo.

SUTTON P., RIGSBY B. (1982) – People with "Politicks": Management of land and personnel on Australia's Cape York Peninsula, *in* N. Williams et E. Hunn (dir.), *Resource managers: North American and Australian hunter-gatherers*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies, p. 155-171.

TESTART A. (1981) – La conservation des produits végétaux chez les chasseurs-cueilleurs, *in* M. Gast et F. Sigaut (dir.), *Les techniques de conservation des grains à long terme*, Paris, éditions du CNRS, vol. 2, p. 181-193.

TESTART A. (2012) – *Avant l'histoire : l'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*, Paris, Gallimard.

THOMSON D. (1949) – *Economic structure and the ceremonial exchange cycle in Arnhem Land*, Melbourne, Macmillan.

TINDALE N. (1972) – The Pitjantjatjara, *in* M. Bicchieri (dir.), *Hunters and gatherers today*, New York, Holt, Rinehart and Winston, p. 217-268.

TINDALE N. (1974) – *Aboriginal tribes of Australia*, Canberra, Australian National University Press.

TONKINSON R. (1978) – *The Mardujara Aborigines*, New York, Holt, Rinehart and Winston.

TONKINSON R. (1988) – Egalitarianism and inequality in a Western Desert culture, *Anthropological Forum*, 5, 4, p. 545-558.

WARNER L. (1937) – *A black civilization: A social study of an australian tribe*, New York, Harper & Row.

WHITE I. (1977) – From camp to village, *in* R. Berndt (dir.), *Aborigines and change: Australia in the 70s*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies, p. 100-105.

WOODBURN J. (1988) – African hunter-gatherer social organization, *in* T. Ingold, D. Riches et J. Woodburn (dir.), *Hunters and gatherers*, tome 1 *History, evolution and social change*, Oxford, Berg, p. 31-72.

WOODBURN J. (2005) – Egalitarian societies revisited, *in* T. Widlok et W. G. Tadesse (dir.), *Property and equality,* tome 1 *Ritualisation, sharing, egalitarianism*, Oxford, Berghahn, p. 18-31.

WRANGHAM R., GLOWACKI L. (2012) – Intergroup aggression in chimpanzees and war in nomadic hunter-gatherers: evaluating the chimpanzee model, *Human Nature*, 23, p. 5-29.

DISCUSSION

Christian Jeunesse : Dans tout ce que tu dis, ce qui nous intéresse principalement, ce sont les incidences archéologiques. Au fond, ce que nous essayons de faire, c'est de trouver des indicateurs qui soient utilisables par les archéologues pour identifier, par exemple, des formes d'organisation sociale. Là, j'imagine qu'il y a des choses sur les habitats, sédentaires ou semi-sédentaires ? Je sais qu'il y a des installations de pêche dans les rivières. J'ai relevé dans un de tes articles un autre aspect très important, qui me paraît digne d'être mentionné : ce sont les nécropoles – je crois qu'elles se trouvent dans le bassin du fleuve Murray. Il y a là d'énormes nécropoles qui ont été fouillées naguère, n'importe comment, à toute vitesse. Mais elles sont là, elles existent indubitablement : les squelettes sont dans les réserves des musées. Cette présence de grandes nécropoles indique un certain type de relations avec le territoire et avec les ancêtres. Ce sont des choses qui vont de pair, dans des sociétés qui s'organisent, comme tu le soulignes, autour des groupes de descendance, avec des populations qui ont également une grande profondeur généalogique. Mais ce qui nous intéresse, c'est de savoir quelles sont les retombées matérielles, c'est-à-dire quels indicateurs archéologiques cela a pu laisser. Et je pense qu'il y a des choses à approfondir là dans ce domaine.

Jürg Helbling : En tant qu'anthropologue, il n'est pas facile de répondre à ces questions archéologiques, mais je pense que les habitations, que tu as mentionnées, sont un point très important. Il y a des habitations plus ou moins permanentes ; il y a aussi les amas de coquillages. Je ne crois pas qu'il existe des cimetières dans le nord de la terre d'Arnhem, mais il y a des rituels funéraires qui sont extrêmement sophistiqués et qui durent très longtemps. Dans le désert de l'ouest, on dépose le mort dans sa tombe, et c'est fini. Ce n'est pas très cérémoniel. Je ne sais pas dans quelle mesure il est possible de retrouver ces éléments en archéologie. J'ai choisi des cas qui ne sont peut-être pas très utiles pour les archéologues ! Les cas que tu as mentionnés, dans le bassin du fleuve Murray, sont sans doute plus informatifs du point de vue archéologique.

Christophe Darmangeat : Pour revenir sur ce que disait Christian : effectivement, en Australie, les nécropoles n'existent vraiment que dans le sud-est. Elles ont notamment été étudiées par C. Pardoe, à propos des types de traumas. En revanche, je crois que cette région est mal connue du point de vue ethnographique et que la documentation n'est pas très détaillée. Par ailleurs, je n'ai jamais rencontré quoi que ce soit qui ressemble à un culte des ancêtres en Australie. Je ne sais donc pas si c'est une corrélation qui fonctionne bien ailleurs – ce serait réjouissant, parce qu'on recherche des corrélations telles que celles-là, et on est content quand on en trouve une. Mais sur cette région, à ma connaissance, elle ne fonctionne pas vraiment : je ne crois pas qu'il y ait de culte des ancêtres attesté dans cet endroit. Pour en revenir à l'exposé de J. Helbling, cela fait longtemps que nous discutons, par oral et par écrit, et que sur certains points, nous avons du mal à résoudre nos divergences ! Il y a bien des choses dans sa présentation avec lesquelles je suis évidemment d'accord, à commencer par le fait qu'il existait des variations dans les sociétés australiennes et qu'effectivement on peut par bien des aspects contraster les sociétés du désert et celles de la terre d'Arnhem. C'est tout à fait clair. J'ai tout de même l'impression, Jürg, que tu forces un petit peu le trait. Certes, c'est un exposé oral, on n'a pas toujours le temps de mettre toutes les nuances, mais je trouve que tu fais un peu rentrer la réalité de force dans des cases, et qu'elle y rentre mal. Par exemple, tu dis que les chasseurs-cueilleurs de la terre d'Arnhem sont « complexes ». Personnellement, ce n'est pas vraiment une catégorie que j'utilise. Mais tu dis que cela se caractérise par un stockage moyen à élevé – tout en disant toi-même qu'en fait eux ne stockent pas – ; par une structure de groupe hiérarchique – j'ai du mal à voir en quoi ils sont plus hiérarchiques que ceux du désert – ; et une compétition par échange de dons – je ne vois pas où est cette compétition par échange de dons en terre d'Arnhem. Par ailleurs, dans le désert, quand tu dis qu'il n'y a pas ces groupes de parenté structurés, formalisés, qui feraient que les vengeances escaladeraient directement au niveau collectif, je crois que c'est à la fois vrai et faux. Je viens de regarder ma carte des confrontations collectives en Australie. On a quand même quatre cas de très gros conflits dans le désert de l'ouest, dont peut être le plus meurtrier jamais enregistré. À la fin du XIXe siècle, un leader aurait commis une faute lors d'une grande cérémonie religieuse, et cette faute aurait été si grave que, pour le punir, un groupe a massacré d'un seul coup tous les siens, soit 80 à 100 personnes, dans une embuscade. Cela sans compter les vengeances qui s'en sont suivies ! Personnellement, j'étais très dubitatif au départ, mais cet événement est apparemment bien attesté. Il y a donc tout de même des circonstances où on se battait collectivement et où on faisait beaucoup de dégâts – ces chiffres excèdent tout ce que W. L. Warner trouve en terre d'Arnhem. C'est donc quand même un peu plus compliqué que cela, même si je suis comme toi convaincu qu'effectivement ce ne sont pas des sociétés similaires.

J. H. : Je suis tout à fait d'accord avec toi quand tu dis que tout est compliqué ! Il y a plusieurs questions. Pour commencer, il y a vraiment un culte des ancêtres chez les Yolngu. Il se manifeste clairement dans les rituels d'enterrement, où on essaye même de manipuler les ancêtres pour qu'ils donnent de la force aux hommes afin de gagner les guerres. Il y a aussi de nombreux dons qui circulent : des jeunes hommes vers les vieux, et des vieux entre eux. Il y a des échanges de dons entre les groupes qui sont liés par des mariages. Ce n'est pas tellement chez W. L. Warner qu'on lit cela, mais plutôt chez D. Thomson, qui a écrit une ethnographie formidable, et également chez I. Keen, qui a lui aussi fait des recherches de terrain plus

récentes et qui a corroboré ce point. D. Thomson souligne qu'il s'agit de dons matériels et pas seulement de services. En ce qui concerne les hiérarchies, je n'entends pas forcément par ce mot la présence de chefs, de leaders, de *Big Men*, de « grands hommes » ou de quelque chose du genre, bref, d'une élite, mais plutôt l'existence d'une asymétrie, d'une inégalité entre les individus selon l'âge et le genre. I. Keen et W. L. Warner le disent : il s'agit vraiment d'une gérontocratie polygyne. Les hommes de plus de 40 ans monopolisent tous les jeunes femmes comme épouses, et les jeunes hommes doivent attendre jusqu'à 30-35 ans simplement pour espérer se marier avec une veuve. C'est tout à fait différent dans le désert de l'ouest. Personnellement, au départ, j'étais sceptique au sujet des vieux, des rituels, et de tout cela. Mais c'est vrai : les parents, les oncles et tantes discutent pour choisir l'épouse d'un jeune. Ils cherchent un oncle maternel éloigné génétiquement et spatialement, et qui agira comme circonciseur, mais aussi comme beau-père. Et en même temps, ils cherchent une tante paternelle à laquelle on confiera les mêmes tâches et qui n'est pas forcément mariée avec l'oncle paternel. Cela veut dire qu'il y a deux épouses potentielles. Le jeune homme peut choisir entre les deux, mais, la plupart du temps, il en choisit une troisième, de laquelle il est amoureux – et vice versa naturellement. Mais les autres [épouses] ne disparaissent pas. C'est une relation qui est économiquement très utile parce qu'on entretient des relations affinales avec des parents très lointains, chez lesquels le jeune homme pourrait aller vivre en cas de sécheresse. C'est très utile, mais cela veut dire que, finalement, les gens peuvent choisir eux-mêmes leur époux ou leur épouse. Et ce ne sont pas les vieux qui disent : « Tu épouseras celle-ci ou celle-là. »

"The body of my enemy": Armed conflicts in societies without wealth
Proceedings of the meeting of the Société Préhistorique Française, Toulouse (23–24 April 2024)
Edited by Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon and Nicolas Teyssandier
Société Préhistorique Française, 2026 (Séances de la Société Préhistorique Française, 23)
pp. 81–94
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

War and peace among the Australian Aborigines

Jürg Helbling

Abstract: The Australian Aborigines do not constitute a uniform culture. Rather, the hunter-gatherers of the Western Desert and the sedentary fishermen of Arnhem Land (and elsewhere) form two quite distinct types of society. They differ not only in their mode of economy (the use of dispersed terrestrial resources by mobile hunter-gatherers versus the stationary use of concentrated aquatic resources by sedentary fishermen) but also in their social organisation (small mobile groups with bilateral and fluctuating composition versus larger groups with a stable core of patrilineal relatives). These two types of society also differ in terms of the relations between groups (blood vengeance and absence of war among mobile hunter-gatherers versus feud and war among sedentary fishermen). It is argued, that the term "hunter-gatherer", which summarily refers to societies without agriculture and animal husbandry, should therefore be abandoned in favour of a differentiation between hunter-gatherers and sedentary fishermen, whereby the latter have far more in common with cultivators/pastoralists than with hunter-gatherers in terms of their basic structural characteristics.
Keywords: Australian Aborigines, hunter-gatherers, sedentary fishermen, mobility, sedentarity, revenge, blood, feud, warfare.

1. WAR AND HUNTER-GATHERERS

The existence of violence and war among hunter-gatherer societies has long been the subject of heated debate. While some authors believe that war is common among hunter-gatherers (Ember, 1978; Gat 1999, 2008 and 2015; Otterbein, 2004; Wrangham and Glowacki, 2012; Allen and Jones, 2014; Hames, 2019), others (Service, 1966; Carneiro, 1994; Kelly, 2000 and 2013; Haas, 2001; Fry, 2006; Haas and Piscitelli, 2013) argue that while there is certainly violence between individuals in hunter-gatherer societies, there is no (or almost no) war between groups. However, even the terms of this debate are controversial because both the concept of war and the definition of hunter-gatherers are contested.

The definition of war used here is a common one, according to which "war is an armed combat between political communities" (Ferguson, 1984, p. 5; Otterbein, 1989, p. 3). Wars are collectively decided, planned and organised (at least by the attacking side). A political unit is "a group of people whose membership is defined in terms of occupancy of a common territory" (Otterbein, 1989, p. 3; see also Murdock and Wilson, 1972, p. 255). Within a political unit, internal conflicts are resolved peacefully and collective decisions must be respected. Otherwise, the group would split up. A political unit is also a relevant entity in terms of "foreign policy". In stateless societies, political units are small mobile groups within hunter-gatherer societies or village communities in tribal societies.

Whereas war is an armed conflict between political units, feud is the legitimate right (lex talionis) to take revenge for a homicide. Feud is above all a family affair, even though a feud can degenerate into a war between political entities–but this is not always the case (Carneiro, 1994, p. 6; Spencer, 1996, pp. 300–301). C. R. Ember (1978, p. 447), R. W. Wrangham et L. Glowacki (2012, p. 8), A. Gat (2015, p. 115) et R. Hames (2019, pp. 159–160) do not distinguish war between groups, feud/blood revenge between families and violence between individuals. They deduce war from homicide without being able to explain how murder and blood revenge are related to war. However, C. Boehm (1987), R. M. Berndt et C. H. Berndt (1992), R. L. Carneiro (1994), R. C. Kelly (2000) and others have demonstrated that the distinction between war, feud/blood revenge and interpersonal violence is both, analytically productive and ethnographically pertinent.

As far as hunter-gatherers are concerned, they are, contrary to what S. Pinker (2011), D. Graeber and D. Wengrow (2021), P. Descola and many others think, not simply populations without agriculture and animal husbandry. According to the standard definition of

R. B. Lee and I. DeVore (1968, pp. 11–12), hunter-gatherers not only live by hunting and gathering, but are also organised in small, mobile groups. Hence, mobility is a decisive factor (Sahlins 1968). Sedentary fishermen, such as the Kwakiutl, Nootka and Tsimshian on the north-west coast of North America, are not hunter-gatherers. The same applies to the Gilyak and Chukchi on the north-east coast of Russia, the Aleut and Tariumiut of Alaska, the Calusa in Florida, groups along the Niger and Congo rivers, the Ainu of Hokkaido (Japan) and many others. Their way of life, their social and political organisation and their ideology are more like those of tribal societies of horticulturists/pastoralists (Service, 1966, p. 3; Testart, 1981, p. 181; LeBlanc, 2003, pp. 138 and 204). This is also the case for proto-horticulturists (incipient tillers), especially those who, in addition to marginal horticulture, are heavily dependent on aquatic resources and are largely sedentary, such as some groups in the lowlands of New Guinea. P. Roscoe (2002, pp. 156–157, and 2006, pp. 38–40) shows that the groups in the lowlands of New Guinea who use (cultivated or wild) sago and live mainly from (spatially concentrated) aquatic resources, such as the Asmat, Karawari and Waropen, are rather sedentary and organised as tribal farmers/pastoralists. In contrast, the groups that use sago and exploit mainly (spatially dispersed) terrestrial resources are mobile hunter-gatherers (Arafundi, Sanio-Hiowe, Bahinemo). While the difference here boils down to that between foragers and sedentary fishermen/hunters, the case of South American hunter-gatherers who practise marginal horticulture (such as the Nambikuara, Siriono and Piaroa) is different. In many cases, agriculture provides no more than 5% of food and is compatible with a mobile economy: maize and tuber patches are scattered and form areas among others, which groups use one after the other. It is only when horticulture decisively limits the mobility of groups that they can no longer be described as hunter-gatherers.

The same caveat applies to mounted hunters such as the Cheyenne, Sioux and Blackfoot of the US prairies and the Tehuelche of Patagonia. Sedentary fishermen (although they are sometimes called "complex hunter-gatherers") as well as proto-horticulturalists and mounted hunters thus cannot be considered as hunter-gatherers (Murdock 1968, pp. 13–15).

According to C. R. Ember (1978), most hunter-gatherers were warlike. Her sample, however, includes sedentary fishermen and mounted hunters who, according to E. R. Service (1975) and G. P. Murdock (1968), are not hunter-gatherers. C. R. For Ember, war also includes executions (the judicial killing of an individual by a group) and feuds. Furthermore, C. R. Ember does not distinguish between passive warfare (flight and retreat), defensive warfare (defensive actions against stronger groups from a different type of society) and active warfare. But it is only active warfare between groups of hunter-gatherers that interests us here.

If we exclude all sedentary fishermen and mounted hunters as well as the cases of passive and defensive warfare in C. R. Ember's sample, it can be demonstrated that there is no (or almost never) warfare between groups of hunter-gatherers (Kelly, 2013). Yet the data collected by C. Darmangeat (DBD[1]) show that the Aborigines of Australia did indeed wage war against each other, contrary to D. P. Fry's statement that the Australian Aborigines in pre-colonial times only practised feud between families but not war between groups (Fry, 2006, p. 159). A. Gat (2015) makes the case that Australia, as a continent exclusively inhabited by hunter-gatherers, is particularly suitable for refuting the thesis of peaceful hunter-gatherers. He argues that war was common among Australian Aborigines (see also Allen, 2014).-

Map of the cultural areas of aboriginal Australia and location of the ethnic groups mentioned (AIATSIS, 2009; here fig. 1).

2. WAR AMONG THE AUSTRALIAN ABORIGINES

The view that Australian Aborigines form a more or less homogeneous culture, with only gradual variations and with more similarities than differences, is widely held (Pilling, 1968; Keen, 2004; Fry, 2006; Gat, 2015; Darmangeat, 2021). But, in reality, as I will try to show, Australian societies belong to two markedly different types: on the one hand, there are small mobile groups of hunter-gatherers and, on the other, local groups of (more or less) sedentary fishermen (misnamed as "complex hunter-gatherers"). A. Hamilton (1981 and 1982b), P. Sutton and B. Rigsby (1982), L. R. Hiatt (1985) and R. Tonkinson (1988) have already drawn attention to this point. The emphasis here is on sedentary life. However, there were not only sedentary fishermen, but also sedentary gatherers like the Yurok and Tolowa in California, who lived on acorns (Boehm, 1999), and sedentary hunters like the Natufians, who hunted gazelles (Bar-Yosef, 2002).

The differences between the two types of society are to be found not only in their mode of economy and social organisation, but also in their approaches to violence and war. We will illustrate this by comparing the hunter-gatherers of the Western Desert (such as the Pitjantjatjara, Ngaatjatjarra, Mardudjara and the Pintupi) with the sedentary fishermen of Arnhem Land (such as the Yolngu, Anbarra and the Gunwinggu). The case studies are dealt with in the ethnographic present tense; however, they refer as much as possible to "Aboriginal Australia at the threshold of colonization" (see Keen, 2004; Helbling, 2026 for further details).

2.1 Western Desert

Among the hunter-gatherers of the Western Desert, there are different forms of interpersonal violence. An individual who is said to have practiced witchcraft or who has committed a murder will be killed either by

Fig. 1 – Map of the regions of Australia's indigenous peoples and location of the ethnic groups mentioned (AIATSIS 2009): 1. Pitjantjatjara ; 2. Ngaatjatjarra ; 3. Mardudjara ; 4. Pintupi ; 5. Warlpiri ; 6 Arrernte ; 7. Alyawarre ; 8. Yolngu ; 9. Burrara (Gidjingali) ; 10. Anindilyakwa ; 11. Gunwingu ; 12. Uutanlnganu (Umpila) ; 13. Wathaurung ; 14. YortaYorta (Bangerang).

physical violence or by sorcery. Those who have broken a ritual taboo or betrayed totemic secrets are likewise killed (Meggitt, 1962, pp. 256–259; Berndt 1972, p. 203). Blood revenge and executions always target the guilty individual, and the victims of such sanctions are always the direct perpetrators of the crime.[2] Violence between individuals in the form of spontaneous brawls is also fairly frequent, especially when small mobile groups come together seasonally to form a regional group, which can also be considered a political unit (Meggitt 1962, p. 51). The primary political units, however, are the small mobile groups consisting of between 15 and 25 individuals. There are brawls, executions, murder and acts of blood revenge, but there is no war between the mobile groups. On rare occasions, a group is attacked on a trading expedition (e.g. en route to obtain red ochre), but this is only the case if the travellers have no accepted totemic rights of access and did not ask for permission or if they have infringed a totemic taboo even without intention (Kimber, 1990).

Indulkana

N. B. Tindale (1972 and 1974), however, refers to a "massacre" among the Pitjantjatjara, which needs to be examined in more detail. In the 1880s, Pitjantjatjara groups moved south partly to escape the great drought that hit central Australia between 1883 and 1886,[3] but also because of the occupation of reliable waterholes by commercial livestock farmers in the north. These Pitjantjatjara seem to have committed a "massacre" at Mount Chandler near Indulkana or Iwantja Creek which

was occupied by Yankunytjatjara groups. The conflict had arisen over totemic rights and access to water (Tindale, 1974, pp. 210–212; Hamiltonn, 1982a, pp. 89–90). We do not know how this "massacre" actually unfolded and how many people were killed. Even if the opponents belonged to different regional groups, these regional groups were not the protagonists in these conflicts, as the small mobile groups of a regional group could not possibly migrate together, especially not in a period of severe drought. Furthermore, available data seems to indicate, that these violent clashes took place within a large group during the dry season. The following scenario may explain the increased incidence of violence in regional groups.

At the height of the dry season, the mobile groups in a region normally aggregate near a permanent water hole to form a residential group of 100 to 200 individuals. Given the size of such a residential group, conflicts increase (because of deferred revenge actions and other grievances among individuals under growing nutritional stress), while the possibility of avoiding conflicts by moving away decreases because there is no water available elsewhere. (However, there are no disputes about the validity of totemic access rights.) Common rituals can certainly "freeze" conflicts for a time. Also, older men and women try to mediate in the event of conflict, and meetings are held to settle disputes peacefully (Berndt, 1972, p. 203; Tonkinson, 1978, pp. 119 and 125). Nevertheless, mobile groups leave the site at the end of ceremonies as quickly as possible, as conflicts between individuals risk degenerating into uncontrollable brawls (White, 1977, p. 103; Ellis and Dousset, 2016, pp. 5–6).

Such conflicts are considerably aggravated by migratory movements caused by a severe drought (or by colonial expansion), when mobile groups from another region add significantly to the number of people living by a permanent water hole. In times of drought, groups from another region seeking access to a permanent water hole are generally accepted (Myers, 1982, pp. 183–186), but conflicts inevitably multiply. They intensify especially when the drought is prolonged and the totemic access rights of extra-regional individuals are dubious and contested. It is, therefore, highly probable that the resulting violent conflicts are not wars between mobile groups or regional groups, but rather violent conflicts between individuals within a large regional group, individuals from different regional groups with rights of varying validity and with "scores to settle".

Such massacres were, however, not inevitable. In 1914/15, during the great drought of 1911 to 1915, some Pitjantjatjara groups from the Tomkinson Ranges (of the Wirtjapakandja regional grouping) moved "eastwards into the Musgrave range […] and removed the Jangkundjara [Yankunytjatjara] to the Everard Ranges" (Tindale, 1972, pp. 219–222, 228, and 1974, p. 212). There was no massacre in this case. Either the Yankunytjatjara left the place only to return later, or the immigrants had to be accepted "by reason of power of superior numbers" (Tindale, 1972, p. 219).

Tanami

There are other examples from the desert region of central Australia that seem to contradict the thesis that there were no wars between hunter-gatherer groups, notably the fighting between Warlpiri and Waringari at Tanami in 1905 (Meggitt, 1962; Darmangeat, DDB, #136[4]).

The Warlpiri consist of the four regional groups: the Yalpari and Ngalia in the more fertile south, the Walmalla and Waneiga in the drier north (Meggitt, 1962, pp. 47–48). The mobile groups of a regional grouping meet for a period of up to three months in periods of seasonal abundance, but not at all in years of scarcity. For the rest of the time, the Warlpiri live in small mobile groups on their territories (Meggitt, 1962, p. 50).

In 1905, during the great drought of 1902 to 1905 (Meggitt, 1962, p. 20; see also footnote 3) some groups of Waneiga-Warlpiri moved to the water holes near Tanami, which had hitherto been used exclusively by the Waringari (Meggitt, 1962, p. 42). Members of the Waneiga groups had some totemic rights, but probably no primary access rights. However, in times of drought, it is generally expected that all those in need who request permission to access water points will be accommodated (Meggitt, 1962, p. 52). We may assume that the new arrivals were accepted at first, but gradually conflicts between individuals proliferated and fighting broke out, probably because relations with the Waringari had already been strained in the past. However, there were hardly any "pitched battles", as M. J. Meggitt (1962, p. 42) writes, even though members of two regional groups were involved, because such "battles" are indistinguishable from violence that takes place within a regional group (Meggitt, 1962, pp. 242 and 246), namely in the form of brawls and mêlées among individuals (Meggitt, 1962, p. 58). Conflicts over the permanent water points near Tanami multiplied; "old scores" were settled and people were killed in acts of violence which in turn had to be avenged (Meggitt, 1962, pp. 245 and 259). In all, around twenty people were killed on each side.[5] But despite the violence between individuals and acts of revenge, Waringari and Waneiga-Warlpiri shortly afterwards organized joint ceremonies. Furthermore, they seem to have shared the water points at Tanami in common since then (Meggitt, 1962, p. 42).

The example of Tennant Creek in 1925 shows that violent conflict is not inevitable in times of shortage. Tennant Creek is situated in territory owned by the Warramungu, with whom Warlpiri relations were also rather hostile, even though joint ceremonies and trade had always been organised (Meggitt 1962, pp. 37–38). In this case, the Warlpiri groups who took refuge there during a long drought from 1924 to 1929 were welcomed without violent conflict breaking out. The Warlpiri and Warramungu groups shared the water hole, an arrangement having been made whereby Warramungu men could marry Warlpiri women, although Warlpiri men could not marry Warramungu women (Meggitt 1962, p. 39).

The brawls and mêlées among individuals in seasonal aggregations amongst the Warlpiri are very likely of the same type as those described for the Pitjantjatjara.

Irbmangkara

There is not enough space to discuss another interesting but highly complex case: the massacre at Irbmangkara (running waters) that took place in 1875 among the Southern Arrernte (Strehlow, 2015, pp. 45–65; Damrangeat, DDB, #120). Despite the 140 to 170 deaths, this violent conflict, which lasted over a period of around 15 years, appears to have consisted of a series of acts of blood revenge and executions (judicial killing), but did not take the form of a war between groups. It all began with an (alleged) ritual outrage committed by a group from the duck clan in Irbmangkara, an outrage for which only the death penalty was conceivable. Fifty to sixty men from the Matuntara clans, who also had totemic affiliations with Irbmangkara, volunteered to carry out the punishment. In an attack they killed all 80 to 100 members of the duck clan near Irbmangkara, who were clearly held collectively responsible for the ritual offence: uninitiated and initiated men as well as women (and even children), similar to the cases of Hermannsburg in 1949 (Darmangeat, DDB, #215) and the Western Desert in 1909 and 1959 (Darmangeat, DDB, #207). Over the next three years, a group of ten or so men belonging to different groups of the duck totem took revenge on all those who had killed their relatives, because in their eyes this was homicide and not a legitimate punishment for a ritual sacrilege. Only one Matuntara was spared—and this is quite telling— because he could prove that he had not taken part in the massacre. This indicates that there is no clan liability. After more than ten years, in 1890, the Matuntara finally took revenge on the avengers, but only by killing the man who had survived the Irbmangkara massacre and who was at the head of the group of avengers.

B. Spencer et S. Gillen (1899, pp. 489–496; Darmangeat, DDB, #129) report another case of the absence of clan liability from the central Desert Region: A revenge group (atninga) of the Northern Arrernte approaches an Iliaura (Alyawarre) camp where three culprits are living, two of whom have married in a prohibited manner and one of whom has committed a murder. Once there, there is an intense verbal exchange. A woman is offered to the Atninga men to appease them. They refuse and persist in seeking revenge. Negotiations continue for two more days and an agreement is finally reached: the three guilty men can be killed, notably, with the consent of their people, who are spared in exchange. An elderly man says: "Our people do not wish to quarrel with your people. There are three bad men in our camp who we Alyawarre do not like, they must be killed. […] Kill these men, but do not injure any others in our camp, and we will help you" (B. Spencer and S. Gillen, 1899, p. 491). One of the criminals manages to escape, while the other two are killed with spears. Afterwards, the avengers dance around the bodies. Throughout, the people of Alyawarre's camp watched the scene without intervening.

The mortality rate due to violence among hunter-gatherers of the Desert region is between 6% and 7%, including "massacres" (Kimber, 1990) and thus within the range common among other hunter-gatherers (Helbling, 2026). There were, however, no wars between mobile groups or regional groups in the Desert Region. I now will set out the contrasting profile of the Yolngu in Arnhem Land.

2.2 Arnhem Land

Among the Yolngu, feuds between families and wars between local groups, which number around 100 individuals at the end of the dry season and during the rainy season, are frequent (Thomson, 1949). The main causes of violent conflict are revenge for murder (by physical violence or sorcery), disputes over women (broken marriage promises, adultery, abduction of women) and the violation of ritual taboos (Warner, 1937, pp. 144 and 148). In 20 years, out of a total of 72 violent conflicts, 50 were due to the death of a relative, 10 to the abduction of women, 5 to witchcraft and 5 to the violation of totemic taboos (Warner, 1937, p. 148). According to Warner, the abduction of women was the cause of war in 17% of cases. But if the resulting feuds are taken into account, the figure is probably around 50% (Rose, 1985, p. 160).

According to W. L. Warner (1937) the Yolngu distinguish between different forms of violence. Narrup (Djawarlt) and Miringu are particularly deadly and quite frequent. In Narrup, a member of the victim's family, accompanied by a few men from his own clan, his mother's clan and his wife's clan (Warner, 1937, p. 157; Thomson, 1949, p. 12), but without the (official and open) permission of the clan elders, slips into the enemy camp at night and kills the culprit who has killed a close relative. Although in theory only the perpetrator should be killed, this was the opinion "[…] of the old men only at those times when they were most philosophical and there had been no recent slaying, for during their more emotional states they felt that the whole clan should be destroyed" (Warner, 1937, p. 171). W. L. Warner writes: "Although the Narrup may be an individual affair, the entire clan is held responsible for the killing" (Warner, 1937, p. 157). Taking revenge is therefore not only an obligation for the victim's clan, but - because revenge can affect any of its members— also a collective matter for the perpetrator's clan. Narrup was one of the most destructive forms of collective violence between groups (Warner, 1937, p. 157; Chaseling, 1957, p. 79).

Miringu is also a surprise night attack, but approved by the clan elders. Rituals are held before the young men of a patriclan together with allies from other clans set out against the enemy. The attackers surround the enemy camp to avenge the death of a relative (Warner, 1937, p. 158). The perpetrator is killed, and—as W. L. Warner adds—"possibly several of his relations are also slain" (Warner, 1937, p. 159). Typically, a Miringu ends with the death of all the enemies: "They killed all men and left

them" (Warner, 1937, p. 161 and 171; Chaseling, 1957, pp. 78–79). Narrup and Miringu were surprise attacks carried out by the men from one local group against another. The motive is often declared to be revenge, but it is not a question of feud between families. Rather, the revenge is directed against the perpetrator's entire group and aimed at destroying the enemy group. This is undoubtedly war (Warner, 1937, pp. 145 and 157).

Wars can also take the form of battles (*Ganygarr*) between coalitions of local clans. If the number of reciprocal revenge attacks increases, the two parties may agree to settle their conflict by battle (Warner, 1937, p. 162). Two lines of opposing warriors face each other at a distance of about 15 meters. Short spears are used, which are practically impossible to avoid. Various tactics and tricks of war are used on the battlefield (Warner, 1937, p. 163). Such battles were very costly, but they were rare (Warner, 1937, p. 161). In the 20 years between 1906 and 1926, two *Ganygarr* wars took place, one of which did cost the lives of 15 men and the other of 14: a confrontation between the people of Caledon Bay and those of Buckingham Bay, and a second between the people of the West Goyder River and those of the East Goyder River (Warner, 1937, pp. 161–163).

It is possible to end a violent conflict peacefully while it is still going on. The aggressor gives the victim's closest relative Cycadian palm bread and tobacco to end the conflict. If the victim accepts these gifts, he will not seek revenge. However, the perpetrator must also offer these gifts to other members of the victim's clan and to his next of kin from other clans. Only if the latter also accept the 'wergild' can the perpetrator be sure that the violent conflict has been resolved. But most of the time, this gambit does not succeed because of strong clan solidarity—and liability (Warner, 1937, p. 166).

A conflict can also be resolved within the framework of a Makarata. Makarata is 'a general duel and partial ordeal' (Warner, 1937, p. 163), a regulated confrontation used to punish an aggressor in a legitimate manner, i.e. accepted by both parties, with the aim of avoiding a war between two groups.[6] Makarata usually take place between opposing clans of exogamous moieties, as their conflicts are often not deep because they are not competing for women (Warner, 1937, p. 144). Once the anger aroused by the murder of a relative has dissipated somewhat, the clan of the guilty party and other clans are invited to a Makarata (Warner, 1937, p. 163). After a few ceremonies and dances, the men from the victim's group line up and shoot at the culprit with spears whose stone points have been removed. After a while, the elders on the victim's side intervene and stop the shooting (Warner, 1937, pp. 164–165). The culprit must then allow a spear to pierce his thigh. If a lot of blood is flowing, the matter is considered settled; but if the culprit is only slightly wounded and there is little or no blood, the victim's side signals that it will take revenge later. However, these confrontations could also degenerate into war if the men of the victim's side did not allow themselves to be moderated by the old men, but continued to throw spears against the perpetrator (Warner, 1937, p. 165, for more examples pp. 168–169, 178–179).

Violence-related mortality among the Yolngu is around 21% and is thus within the margin of violence-related mortality in (other) tribal societies.[8] Of the 100 known deaths (out of a total of 200) in twenty years, 29 occurred in *Ganygarr*, 35 in Miringu, 27 in Narrup, 3 in Milwerangel and 2 in violent conflicts between individuals in a camp (Nirimaoi yolno; Warner, 1937, pp. 147, 155–156).

The Yolngu are no exception in pre-colonial Australia. There were a large number of semi-sedentary fishermen who fought wars among themselves: the Wathaurung in Southeast (Morgan 1980; Flannery, 2002; Darmangeat, DDB, #3 to #23), the Bangerang (or YortaYorta) in Riverina (Pardoe 2014, Curr 1883), the Uutaalnganu or Pama Malngkana (Sandbeach People) in East Cape (Merlan, 2002; Keen, 2004; Darmangeat, DDB, #102 to #113) and the Kurnai and Kamilaroi in Riverina (Fison and Howitt, 1880; Darmangeat, DDB, #27, #60 and #61), to name but a few. On the extent of sedentarity of the local groups in these regions see H. Lourandos (1997, pp. 44–69).

The absence of war in the Desert Region and the frequent wars in Arnhem Land and elsewhere corroborate C. Darmangeat's proposition: "The presence of feud in all Aboriginal societies is hardly in doubt. The same is not true for war, however, which is clearly non-existent in some areas, because personal conflicts never, or almost never, coalesced into genuine collective action – this is the case in a large part of the Western Desert" (Darmangeat, 2020, p. 139; see also Berndt and Berndt, 1992, p. 362).

How then can we explain the absence of war in the Desert Region and the frequent wars in Arnhem Land? As we have already mentioned, social organisation plays an important role in explaining war and feuds (Otterbein, 2009, Fry 2006).

3. SOCIAL ORGANISATION

According to F. Otterbein (2009), war is correlated with a patrilocal group structure. As the strong internal solidarity of these 'fraternal interest groups' contrasts with weak and potentially hostile relations with other groups, F. Otterbein believes that this also explains the escalation of conflict to war. According to E. Service (1966), such societies with patrilocal groups are also characterised by marked territoriality and male dominance.

R. C. Kelly (2000) distinguishes between "segmented societies" (composed of patrilocal groups), where feud (in the strict sense of the term) is common, and "unsegmented societies" (composed of bilateral groups) where blood vengeance is practiced.[7] In "non-segmented societies" there are no "fraternal interest groups" (neither lineages nor local clans). The groups are made up of bilateral and affinal relatives, and members often

change groups. Revenge is only taken against the guilty person because there is no collective responsibility of a clan or lineage. If an act of vengeance is considered illegitimate, there may be a counter-vengeance, but this again is directed only against the culprit personally. As a consequence, conflicts between individuals do not degenerate into war between groups. There is only violent self-redress (blood revenge), executions (judicial killing) and violence between individuals, but no war between political communities.

In "segmented societies", on the other hand, there is collective liability. The groups are fraternal interest groups, often patrilineal and patrilocal (sub-)clans or lineages. This is why, in these societies, revenge is directed either any member of the perpetrator's fraternal interest group (social substitution). Because a local lineage or clan is collectively responsible for its members, conflicts between individuals (feuds) easily degenerate into a war between groups, although this is not automatically the case.[9] In segmented societies, we can observe two scenarios which depend largely on the respective power relationships between two local groups: A local kinship group (lineage or local clan) wants to avoid a war after a homicide, because it feels weaker than the perpetrator's group. It therefore limits the conflict to the two families directly involved and urges the victim family to give up revenge and accept compensation in its place (Spencer, 1996, pp. 300–301). Alternatively, the local kinship group, being stronger than the perpetrator's group, is ready for a war and therefore shows solidarity with the victim family; it then starts a legitimate war against the perpetrator family's group "for revenge"(cf. Greuel, 1971 on the Nuer).

According to G. P. Murdock and J. W. M. Whiting (1968), the patrilocal group structure and patrilineal descent groups (lineage or local clan) only exist among the Australian Aborigines, and not among other hunter-gatherers. But can this proposition be confirmed for all groups of Australian Aborigines?

3.1 Arnhem Land

Among the Yolngu, the local groups are local patriclans and number around 100 individuals. The local patriclans have exclusive property rights over their territories. Territoriality is pronounced. "The clan, or in practice its occupational group, the horde [patrilocal patriclan], is the most important unit of social life in Arnhem Land. The clan is the territorial or land-owning group, but the horde was the war-making group, and each horde was independent and self-governing […] with its own internal order and authority system" (Thomson, 1949, pp. 11– 12). However, some members of wife-taker patriclans also live in a local group, because older men of a local patriclan can—depending on their political importance—keep not only their sons but also their sons-in-law in their local group (Hiatt, 1986, p. 10; Keen, 2004, p. 316).

In Arnhem Land, the proposition of E. R. Service and G. P. Murdock, as well as that of K. F. Otterbein and R. C. Kelly, fits well: "segmented societies', patrilocal groups, clan liability, feud and war. It is not only the solidarity of the victim's clan, but also - through the principle of substitution - the collective liability of the perpetrator's clan that turns a blood feud into a war between groups. As W. L. Warner clearly points out: "An isolated killing, due to the strength of the kinship structures, usually results in the whole northeastern Arnhem Land becoming a battle-ground at fairly frequent intervals" (Warner, 1937, pp. 145, also 157 and 171).

But in the case of the hunter-gatherers of the Western Desert, things are quite different.

3.2 Western Desert

Among the hunter-gatherers of the Western Desert, each mobile group comprise between 15 and 25 individuals and occupies a vast territory. These mobile groups have a heterogeneous composition in terms of kinship, comprising both bilateral and affinal relatives. At the same time, each member of a mobile group has numerous and extensive kinship links with individuals in other mobile groups. Furthermore, the composition of these groups is constantly changing as a result of disputes, visits and marriages. The group structure is therefore neither patrilocal, nor are there any patriclans (Tonkinson, 1978, pp. 48, 51–53; Myers, 1982, pp. 177, 181, 183 and 189; Dousset, 2013, p. 345).

There are totemic places, where the wandering Dreamtime beings have left their traces. The totemic places in a territory form a domain, a spatial network of sacred places and the routes that link them. Individuals with a primary affiliation and a right of access to a totemic place perform rituals there every year. It is important to note that all water sources are also totemic places. Water is the most limited resource in the Western Desert. Without access to water, the other resources of a territory cannot be used. Therefore, a totemic right of access is not only important from a religious and ritual point of view, but also in economic terms. Men and women have primary rights to a totemic domain/territory through birth or conception; they also have secondary rights to other domains/territories through their fathers and mothers, uncles and aunts as well as wives or husbands. If a person wants to join another group, the holders of primary rights must give their agreement (social boundary defence).

This kind of territorial organisation allows each group to remain in one territory, while at the same time giving the members of these groups flexible access to other territories, an access that is almost never refused. But everything depends on the degree of totemic affiliation, the quality of relations with the holders of primary access rights and the situation of scarcity in which the actors find themselves. Contrary to the thesis of G. P. Murdock and J. W. M. Whiting (1968), there are no patriclans in the Western Desert, and even fewer patrilocal groups. This also contributes in explaining why there is no collective responsibility and no war.

4. ECONOMY

The existence of clan liability, however, is not enough to explain why the local groups in Arnhem Land wage war against each other. Ultimately, it would be advantageous—in view of the high number of victims of violence—to avoid armed conflict. Why do local groups wage war? In this context, whether groups are mobile or sedentary is decisive (Kelly, 2013, p. 205).

The sedentary nature of local groups—together with the absence of a central power—may explain the occurrence of wars (Helbling, 2006a). There are various classifications of sedentarity and mobility (Kelly, 2013; Murdock, 1981; Keeley, 1988 and 1995; Kelly, 2000). L. H. Keeley (1995) emphasises that it is not only the number of changes of area (macro-moves) of a group that must be taken into account, but also the maximum length of stay in an area (maximum stay). In the final analysis, sedentarity is a measure of a group's dependence on spatially concentrated resources. It implies a (largely) continuous relationship between groups and their resources (Cohen, 1978). This is not the case with mobile groups, where there is a discontinuous relationship between groups and dispersed resources, as each group must move from one area to another within its territory.

L. H. Keeley (1988, pp. 393–394 and 405) found that groups whose maximum stay was 5 months or more can be considered sedentary. They also had a social hierarchy of hereditary elites, commoners and slaves, practised gift exchange and fought wars. The reference model is that of the groups on the Pacific coast of North America. However, there are also "egalitarian" sedentary fishermen such as the Tolowa and the Yurok (Boehm 1999: 142) and—according to our proposition—the Yolngu and other sedentary fishermen in Australia and elsewhere.

4.1 Western Desert

In the Western Desert, small groups (numbering 15 to 25 individuals) live off widely dispersed terrestrial resources (kangaroo, emu, small marsupials, reptiles, insects and various wild plants). These resources are distributed unpredictably according to season and space, and in low densities. The population density is also low (0.5 P per 100 km²) and the territories are vast (2,500 km²).

No work is invested in the land for future returns: it is an "immediate return economy" (Woodburn, 1988 and 2005; Meillassoux, 1967 and 1975). Nor is there any storage of food, which would restrict the group's mobility: this is a "hand-to-mouth" economy.

Groups in the Western Desert are highly mobile: around 30 changes of area per year, a maximum stay of only 0.5 months and an annual macro-move distance of 1,600 km (Gould, 1969, p. 267; Kelly, 2013, p. 82). Under these circumstances, territoriality (in the sense of territorial defence) is neither possible nor advantageous.

4.2 Arnhem Land

In Arnhem Land, groups of 100 people depend mainly on aquatic resources: marine mammals, fish, reptiles, shellfish, birds and eggs as well as a large variety of aquatic plants. These resources are found on coasts, in lakes, rivers and swamps in spatially concentrated form. This is why population density is high (25 to 50 P per 100 km²) and territories are small (50 to 100 km²). Investments are made in fishing infrastructure: dams and fixed traps, retention basins and long nets ensure greater productivity (delayed return economy).

In Arnhem Land, there is no food preservation or storage (with the exception of Cycad palm bread for ceremonial occasions), because reliable resources are available in sufficient quantities throughout the year. Some of these resources are stored in the water (fishponds and shellfish gardens) or in the soil (replanted yams and other tubers).[10]

In Arnhem Land, the groups are largely sedentary: only 3 to 5 changes of area per year, a maximum stay of about 5 months and an annual distance between areas of 14 km per year (Peterson, 1973; Kelly, 2013, p. 83). The contrast with the Western Desert is striking. The territoriality of local groups (local patriclans) is pronounced: it is both possible and advantageous.

In the case of Arnhem Land, (quasi-)sedentarity exists because of the groups' dependence on fisheries and fishing infrastructure, in short: because of a generally high density and spatial concentration of (aquatic) resources. Local groups would lose these concentrated, predictable and productive resources if they moved to avoid armed conflict with a neighbouring group. Therefore, each group must always be prepared for violent clashes. In addition, distances between local groups are short due to high population density, so the potential for conflict is high. As long as no central authority such as a state can enforce agreements between village communities to resolve conflicts peacefully, each local group must mistrust its neighbours and be prepared for armed confrontation. Indeed, if one village were to unilaterally commit to a peaceful strategy, it would be seen as a sign of weakness and a signal for the other villages to attack, with the prospect of an easy victory. In these conditions of widespread mistrust and mutual threat, each village tries to pre-empt the violence of the others and be the first to use force (Helbling, 2006a, 2006b and 2019).

While the political autonomy of local groups (due to the absence of a central political body) is a political factor, the prohibitively high opportunity cost of relocation (the benefits local groups would lose by moving) is an economic factor. However, war is not the result of competition between groups for scarce resources or a means to appropriate or defend them. Rather, it is due to the local groups' fears of being dispelled after a defeat, which would mean losing their locally concentrated and highly productive resources. Spatially concentrated resources can result from a natural concentration with or without additional investments in land, with or without storage; in any case, they enable sedentarity. The sedentary nature of

groups in tribal societies in turn explains why groups in societies without central power ultimately have to settle their conflicts by war, because the alternative—displacement—would entail prohibitively high opportunity costs.

CONCLUSION

In the light of the above, we may draw the following conclusion. Hunter-gatherers in the Desert Region 1) practise blood revenge, but do not (or almost never) wage war, 2) they have a mobile economic mode (due to spatially dispersed terrestrial resources) and an "economy of immediate returns", and 3) they consist of small, mobile groups with a bilateral and fluctuating composition. In contrast, sedentary fishermen in Arnhem Land (and elsewhere) exhibit 1) feud and frequent warfare between local groups, 2) a largely stationary economic mode (due to locally concentrated aquatic resources) and a "delayed return economy", and 3) semi-sedentary (largely) patrilocal groups with a stable core of patrilineal relatives. The concordance with the basic structural elements of tribal cultivators/pastoralists cannot be ignored. This conclusion coincides with Testart's statement (1981, p. 181) that "the classic opposition between hunter-gatherers and farmers may seem less relevant—in terms of the form of the economy, demography and social structure—than that between nomadic hunter-gatherers on the one hand and sedentary hunter-gatherers and farmers on the other" (see also Service, 1966, p. 3; LeBlanc, 2003, pp. 138 and 204).

Clearly, the answer to the question of whether war also existed among hunter-gatherers in Australia and elsewhere depends on what we mean by hunter-gatherers. If they are simply conceived as societies without agriculture and animal husbandry (including groups of sedentary fishermen), warfare exists (according to Allen, 2014 and Gat, 2015). But if they are societies made up of small mobile groups who live by hunting and gathering, there is no (or very little) war.

NOTES

1. We refer to the online database created by C. Darmangeat (see references).
2. See N. Peterson (1991, p. 375) on the Warlpiri, R. Berndt and C. Berndt (1945, pp. 260-266) on the Pitjantjatjara, R. Tonkinson (1978, p. 118) on the Mardudjara, B. Spencer and F. Gillen (1927, p. 9446) on the Arrernte.
3. See also Wikipedia entry *Droughts in Australia*, s. d., https://en.wikipedia.org/wiki/Drought_in_Australia
4. See footnote 1.
6. Similar violent conflicts, albeit with far fewer casualties, broke out among the Warlpiri of Yuendumu in 1948 (Darmangeat, DDB, #163) and 1951 (Darmangeat, DDB, #164).
7. The same applies to Milwerangel, where certain clans meet to fight. "After some minutes of fighting, the combat resembles a brawl" (Warner, 1937, p. 161). Spears and clubs were used, but mainly spears that were easy to dodge (Warner, 1937, p. 161), resulting in only few deaths (Warner, 1937, p. 156).
8. War-related mortality among the Anindilyakwa of Groote Eylandt is as high as among the Yolngu (Rose, 1985, p. 160).
9. "Feud may be said to exist where the principle of blood-debt between groups is the expected response to homicide. It tends to be associated with societies in which local agnatic descent forms the basis of corporate groupings. Ideally, a feud is strictly limited by the convention that hostilities should be discriminating and that ultimately there should be a negotiated settlement with compensation" (Spencer, 1996, p. 300).
10. B. Boulestin (2020) distinguishes between "interpersonal violence" and "inter-group armed violence". "Interpersonal violence" includes not only brawls (querelles) and murder (meurtes), but also "executions or judicial sanctions" (Boulestin, 2020, pp. 265–266). He also distinguishes between "two forms of inter-group armed violence: war and feud" (Boulestin, 2020, p. 267). Since, according to B. Boulestin (and C. Darmangeat), political units can hardly be conceptualised in stateless societies and, hence, the concept of political unit does not exist, war and feud can only be defined on the basis of the modalities of violence and objectives: ie, unrestrained military violence in wars and equalising legal violence in feuds. However, it remains unclear between which "groups wars and feuds are fought". And without specifying these "groups", it is not possible to study adequately the transitions between wars between political units and feuds between families. Moreover, "judicial sanctions", subsumed under "interpersonal violence", are precisely what feud/blood revenge is actually all about. Feud/blood revenge is the legitimate right (lex talionis) to take revenge for homicide. However, as B. Boulestin (2020, p. 267) rightly notes, the notion of feud is ambivalent: "The reason is that the term feud is actually applied to two different forms of vengeance, a limited form that falls within the framework of a vindicatory system, which is a system of law, and an unrestricted form that escapes such a system and can be likened to war." But this is not so much a conceptual ambiguity as an ambivalence in real conflict situations.
11. A. Testart (2012, p. 357–358) also attests to the presence of sedentary fishermen without storage. However, he only mentions the Asmat, Warao and Calusa. However, this implies that sedentary life is more important than storage.

Jürg Helbling
Université de Lucerne, Lucerne, Switzerland
juerg.helbling@unilu.ch
j.helbling@bluewin.ch

REFERENCES

ALLEN M. (2014) – Hunter-gatherer violence and warfare in Australia, in M. Allen and T. Jones (ed.), *Re-examining a pacified past: Violence and warfare among hunter-gatherers*, Walnut Creek, Left Coast Press, pp. 97–111.

ALLEN M., JONES T. (2014) – *Re-examining a pacified past: Violence and warfare among hunter-gatherers*, Walnut Creek, Left Coast Press.

BAR-YOSEF O. (2002) – Natufian, in B. Fitzhugh and J. Habu (ed.), *Beyond foraging and collecting: Evolutionary change in hunter-gatherer settlement systems*, New York, Kluwer Academic, Plenum Publishers, pp. 91–149.

BERNDT R. (1972) – The Walmadjeri and Gugadja, in M. Bicchieri (ed.), *Hunters and gatherers today*, New York, Holt, Rinehart and Winston, pp. 177–216.

BERNDT R., BERNDT C. (1945) – A preliminary report on field work in the Ooldea region, Western South Australia, *Oceania*, 15, pp. 239–266.

BERNDT R., BERNDT C. (1992) – *The world of the First Australians: Aboriginal traditional life past and present*, Sydney, Ure Smith [15th revised edition].

BOEHM C. (1987) – *Blood revenge: The anthropology of feuding in Montenegro and other tribal societies*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press [2nd edition].

BOEHM C. (1999) – *Hierarchy in the forest*, Cambridge, Harvard University Press.

BOULESTIN B. (2020) – Mésolithique et société : des sociétés mésolithiques fraternelles et pacifiques ? *Bulletin de la Société archéologique champenoise*, 113, p. 257-274.

CARNEIRO R. (1994) – War and peace: Alternating realities in human history, in S. Reyna and R. Downs (ed.), *Studying war: anthropological perspectives*, Langhorn, Gordon and Breaches, pp. 3–27.

CHASELING W. (1957) – *Yulengor: nomads of Arnhem Land*, London, Epworth.

COHEN R. (1978) – State origins: A reapprisal, in H. Claessen and P. Skalnik (ed.), *The Early state*, La Hague, Paris, Mouton Publications, pp. 31–75.

CURR E. (1883) [2021] – *Recollections of squatting in Victoria then called the Port Phillip District from 1841 to 1851*, New Delhi, True World of Books.

DARMANGEAT C. (2020) – Justice and warfare in Aboriginal Australia, Lanham, Lexington Books, 290 p.

DARMANGEAT C. (2021) – *Justice et guerre en Australie aborigène*, Toulouse, Smolny.

DARMANGEAT C. (s.d.) – *The aboriginal collective conflicts database*, https://cdarmangeat.ghes.univ-paris-diderot.fr/australia/index.php

DESCOLA P. (2023) – *Avec les chasseurs-cueilleurs*, Paris, Bayard.

DOUSSET L. (2011) – *Australian aboriginal kinship: An introductory handbook with particular emphasis on the Western Desert*, Marseille, Pacific-credo Publications.

DOUSSET L. (2013) – Inclusion-exclusion: Recasting the issue of boundaries for the Western Desert, *Anthropological Forum: A journal of social anthropology and comparative sociology*, 23, pp. 342–354.

ELLIS E. M., DOUSSET L. (2016) – *Pictures from my memory: My story as a Ngaatjatjarra woman*, Canberra, Aboriginal Studies Press.

EMBER C. (1978) – Myths about hunter-gatherers, *Ethnology*, 17, pp. 439–448.

FERGUSON R. B. (1984) – Introduction: Studying war, in B. Ferguson (ed.), *Warfare, culture and environment*, Orlando, Academic Press, pp. 1–81.

FISON L., HOWITT A. (1880) – *Kamilaroi and Kurnai*, Sydney, George Robertson.

FLANNERY T. (2002) – Introduction, in J. Morgan (ed.), *The life and adventures of William Buckley*, Melbourne, Text Publishing Company, pp. 4–56.

FRY D. (2006) – *The human potential for peace: An anthropological challenge to assumptions about war and violence*, New York, Oxford University Press.

GAT A. (1999) – The pattern of fighting in simple, small-scale, prestate societies, *Journal of anthropological research*, 55, pp. 563–583.

GAT A. (2008) – *War in human civilization*, Oxford, Oxford University Press.

GAT A. (2015) – Proving communal warfare among hunter-gatherers: The quasi-rousseauan error, *Evolutionary anthropology*, 24, pp. 111–126.

GOULD R. (1969) – Subsistence behavior among the Western Desert Aborigines of Australia, *Oceania*, 39, pp. 253–274.

GRAEBER D., WENGROW D. (2021) – *The dawn of everything: A new history of humanity*, London, Penguin.

GREUEL P. (1971) – The Leopard skin chief, *American Anthropologist*, 73, pp. 313–318.

HAAS J. (2001) – Warfare and the evolution of culture, in G. Feinman and D. Price (ed.), *Archaeology at the millennium*, New York, Kluwer Academic, p. 329–350.

HAAS J., PISCITELLI M. (2013) – The prehistory of warfare: Misled by ethnography, in D. Fry (ed.), *War, Peace, and Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, pp. 168–190.

HAMES R. (2019) – Pacifying hunter-gatherers, *Human Nature*, 30, pp. 155–175.

HAMILTON A. (1981) – A complex strategical situation: Gender and power in Aboriginal Australia, in N. Grieve and P. Grimshaw (ed.), *Australian Women: Feminist Perspectives*, Melbourne, Oxford University Press.

HAMILTON A. (1982a) – Descended from father, belonging to country: Problems in the constitution of rights to land in the Western Desert, in E. Leacock and R. Lee (ed.), *Politics and history in band societies*, London, Cambridge University Press, pp. 85-108.

HAMILTON A. (1982b) – The unity of hunting-gathering societies: Reflections on economic forms and resource management, in N. Williams and E. Hunn (ed.), *Resource Managers: North American and Australian hunter-gatherers*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies, pp. 229–247.

HELBLING J. (2006a) – *Tribale Kriege: Konflikte in Gesellschaften ohne Zentralgewalt*, Frankfurt, Campus Verlag.

HELBLING J. (2006b) – War in societies without central power: the state of the art, in T. Otto, H. Thrane and H. Vandkilde (ed.), *Warfare and society: Archaeological and social anthropological perspectives*, Aarhus, Aarhus Universitetsforlag, pp. 113–140.

HELBLING J. (2019) – Kriege und Allianzen zwischen Dörfern, *in* F. Sutterlüty, M. Jung and A. Reymann (ed.), *Narrative der Gewalt: Interdisziplinäre Studien*, Frankfurt, Campus, pp. 167–195.

HELBLING J. (2026) – War Australien ein Kontinent von Jäger-und-Sammlern? (Was Australia a continent of hunter-gatherers?), *Jahresschrift mitteldeutsche Vorgeschichte.*

HIATT L. (1985) – Maidens, males and Marx: Some contrasts in the work of Frederick Rose and Claude Meillassoux, *Oceania*, 56, pp. 34–46.

HIATT L. (1985) – *Aboriginal political life*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.

KEELEY L. (1988) – Hunter-gatherer economic complexity and population pressure: A cross-cultural analysis, *Journal of anthropological archaeology*, 7, pp. 373–411.

KEELEY L. (1995) – Protoagricultural practices among hunter-gatherers: A cross-cultural survey, in D. Price, and A. Gebauer (ed.), *Last hunters, first farmers: New perspectives on the prehistoric transition to agriculture*, Santa Fe, School of American research press, pp. 243–272.

KEELEY L. (1996) – *War before civilization*, Oxford, Oxford University Press.

KEEN I. (2004) – *Aboriginal economy and society: Australia at the threshold of Colonisation*, Oxford, Oxford University Press.

KELLY R. (2000) – *Warless societies and the origin of war*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

KELLY R. (2013) – *The lifeways of hunter-gatherers: The foraging spectrum*, Cambridge, Cambridge University Press.

KIMBER R. (1990) – Hunter-gatherer demography: The recent past in Central Australia, in B. Meehan and N. White (ed.), *Hunter-gatherer demography*, Sydney, University of Sydney Press, pp. 160–170.

LEBLANC S. (2003) – *Constant battles: The myth of the peaceful noble savage*, New York, St. Martin's Press.

LEE T., DEVORE I. (1968) – The Problems in the study of hunters and gatherers, in R. Lee and I. DeVore (ed.), *Man the hunter*, Chicago, Aldine, pp. 3–12.

LOURANDOS H. (1997) – *Continent of hunter-gatherers: New perspective in Australian prehistory*, Cambridge, Cambridge University Press.

MEGGITT M. (1962) – *Desert people: A study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Sydney, Angus and Robertson.

MEILLASSOUX C. (1967) – Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégétique, *L'Homme et la Société*, 6, pp. 95–106.

MEILLASSOUX C. (1975) – *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero.

MERLAN C. (2002) – *Chez les sauvages : dix-sept ans de la vie d'un mousse vendéen dans une tribu cannibale (1858-1875),* La Roche-sur-Yon, Cosmopole.

MORGAN J. (1980) – *The life and adventures of William Buckley*, Canberra, Australian National University Press.

MURDOCK G. (1968) – The current status of the world's hunting and gathering peoples, in R. Lee and I. DeVore (ed.), *Man the hunter*, Chicago, Aldine, pp. 13–20.

MURDOCK G. (1981) – *Atlas of world cultures*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

MURDOCK G., WHITING B. (1968) – Are the hunter-gatherers a cultural type?, in R. Lee and I. DeVore (ed.), *Man the hunter*, Chicago, Aldine, pp. 335–339.

MURDOCK G., WILSON S. (1972) – Settlement patterns and community organization, *Ethnology*, 11, pp. 254–295.

MYERS F. (1982) – Always ask: Resource use and land ownership among Pintupi of Central Australia, in N. Williams and E. Hunn (ed.), *Resource managers: North american and australian hunter-gatherers,* Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies, pp. 173–196.

OTTERBEIN K. (1989) – *The evolution of war*, New Haven, HRAF Press (Third edition).

OTTERBEIN K. (2004) – *How war began*, College Station, Texas A&M University Press.

OTTERBEIN K. (2009) – *The anthropology of war*, Long Grave, Waveland Press.

PARDOE C. (2014) – Conflict and territoriality in Aboriginal Australia: Evidence from biology and ethnography, in M. Allen and T. Jones (ed.), *Violence and warfare among hunter-gatherers*, Walnut Creek, Left Coast Press, pp. 112–132.

PETERSON N. (1973) – Camp site location amongst australian hunter-gatherers: Archaeological and ethnographic evidence for a key determinant, *Archaeology & physical anthropology in Oceania*, 8, pp. 173–193.

PETERSON N. (1991) – Warlpiri, in D. Levinson (ed.), *Encyclopedia of world cultures*, vol. 3, Boston, G. K. Hall, pp. 373–376.

PILLING A. (1968) – Southeastern Australia: Level of social organization, in R. Lee and I. DeVore (ed.), *Man the hunter*, New York, Aldine, pp. 138–145.

PINKER S. (2011) – *The better angels of our nature: Why violence has declined*, Penguin.

ROSCOE J. (2002) – The hunters and gatherers of New Guinea, *Current Anthropology*, 43, pp. 153–162.

ROSCOE J. (2006) – Fish, game, and the foundations of complexity in forager society: The evidence from New Guinea, *Cross-Cultural Research*, 40, pp. 29–46.

ROSE F. (1985) – Dominanz oder Anführertum der Alten bei den australischen Ureinwohnern, *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*, 36, pp. 158–163.

SAHLINS M. (1968) – The original affluent society, in M Sahlins (ed.), *Stone Age economics*, London, Tavistock, pp. 1–39.

SERVICE E. (1966) – *The Hunters*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.

SERVICE E. (1975) – *Origins of the state: The process of cultural evolution*, New York, W. W. Norton and Co.

SPENCER R. (1996) – Feud, *in* A. Kuper et J. Kuper (dir.), *The social science encyclopedia*, London, Routledge.

SPENCER B., GILLEN F. (1899) – *The native tribes of Central Australia*, London, Macmillan and Co.

SPENCER B., GILLEN F. (1927) – *Arunta: A study of a Stone Age people*, London, Macmillan and Co.

STREHLOW T. (2015) – *Journey to Horseshoe Bend*, Artarmon, Giramondo.

SUTTON P., RIGSBY B. (1982) – People with "Politicks": Management of land and personnel on Australia's Cape York Peninsula, in N. Williams and E. Hunn (ed.), *Resource managers: North American and Australian hunter-gatherers*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies, pp. 155–171.

TESTART A. (1981) – La conservation des produits végétaux chez les chasseurs-cueilleurs, in M. Gast and F. Sigaut (ed.), *Les techniques de conservation des grains à long terme*, Paris, éditions du CNRS, vol. 2, pp. 181–193.

TESTART A. (2012) – *Avant l'histoire : l'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*, Paris, Gallimard.

THOMSON D. (1949) – *Economic structure and the ceremonial exchange cycle in Arnhem Land*, Melbourne, Macmillan.

TINDALE N. (1972) – The Pitjantjatjara, in M. Bicchieri (ed.), *Hunters and gatherers today*, New York, Holt, Rinehart and Winston, pp. 217–268.

TINDALE N. (1974) – *Aboriginal tribes of Australia*, Canberra, Australian National University Press.

TONKINSON R. (1978) – *The Mardujara Aborigines*, New York, Holt, Rinehart and Winston.

TONKINSON R. (1988) – Egalitarianism and inequality in a Western Desert culture, *Anthropological Forum*, 5, 4, pp. 545–558.

WARNER L. (1937) – *A black civilization: A social study of an australian tribe*, New York, Harper & Row.

WHITE I. (1977) – From camp to village, *in* R. Berndt (dir.), *Aborigines and change: Australia in the 70s*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies, pp. 100–105.

WOODBURN J. (1988) – African hunter-gatherer social organization, in T. Ingold, D. Riches and J. Woodburn (ed.), *Hunters and gatherers*, tome 1 *History, evolution and social change*, Oxford, Berg, pp. 31–72.

WOODBURN J. (2005) – Egalitarian societies revisited, in T. Widlok and W. G. Tadesse (ed.), *Property and equality,* tome 1 *Ritualisation, sharing, egalitarianism*, Oxford, Berghahn, pp. 18–31.

WRANGHAM R., GLOWACKI L. (2012) – Intergroup aggression in chimpanzees and war in nomadic hunter-gatherers: evaluating the chimpanzee model, *Human Nature*, 23, pp. 5–29.

DISCUSSION

Christian Jeunesse: In everything you say, what interests us most are the archaeological implications. Essentially, what we are trying to do is find indicators that archaeologists can use to identify, for example, forms of social organization. I imagine there is information about settlements, sedentary or semi-sedentary? I know that there are fishing installations in the rivers. I noticed another very important aspect in one of your articles: these are the necropolises—I believe they are located in the Murray River basin. There are enormous necropolises there that were excavated a long time ago, very quickly and haphazardly. But they are there, they undeniably exist: the skeletons are stored in museum collections. The presence of these large burial grounds indicates a certain type of relationship with the land and with ancestors. These are things that go hand in hand in societies that are, as you point out, organized around descent groups, with populations that also have deep genealogical roots. But what interests us is to know what the material consequences are, in other words, what archaeological indicators it may have left. And I think there is more to explore in this area.
Jürg Helbling: As an anthropologist, it is not easy to answer these archaeological questions, but I think the dwellings you mentioned are a very important point. There are more or less permanent dwellings; there are also the shell middens. I don't believe there are any cemeteries in the north of Arnhem Land, but there are extremely sophisticated and lengthy funeral rituals. In the Western Desert, the dead are placed in their graves, and that's it. It's not very ceremonial. I don't know to what extent these elements are found in archaeology. I have chosen cases that may not be very useful for archaeologists! The cases you mentioned, in the Murray River basin, are undoubtedly more informative from an archaeological perspective.
Christophe Darmangeat: To come back to what Christian [Jeunesse] said: indeed, in Australia, necropolises really only exist in the Southeast. They have been studied in particular by C. Pardoe, regarding the types of trauma. However, I believe that this region is poorly understood from an ethnographic point of view, and that the documentation lack detail. Furthermore, I have never come across anything resembling an ancestor cult in Australia. I therefore don't know if this correlation works well elsewhere—it would be great, because we are always looking for correlations, and we are pleased when we find one. But in this region, as far as I know, it doesn't really work: I don't believe there is any evidence of ancestor cult in this area. To come back to Jürg [Helbling]'s presentation, we have been discussing it for a long time, both verbally and in writing, and on some points, we still struggle to resolve our differences! There are certainly many things in his presentation I agree with, starting with the fact that there were variations in Australian societies and that, in many respects, the societies of the Desert can be contrasted with those of Arnhem Land. That is quite clear. Nevertheless, I have the impression, Jürg [Helbling], that you are drawing the line a little too strongly. Of course, this is an oral presentation, and we don't always have time to go into all the details. But I think you're forcing reality into categories where it doesn't quite fit. For example, you say that the hunter-gatherers of Arnhem Land are "complex". Personally, it's not really a category I use. But you say that it is characterized by a medium to high level of stockpiling— even though you admit that they don't actually stockpile; by a hierarchical group structure— I have trouble seeing how they are more hierarchical than those in the Desert; and by competition through gift exchange—I can't see where this competition through gift exchange occurs in Arnhem Land. Moreover, in the Desert, when you say that there are no structured, formalized kinship groups, which would cause revenge to escalate directly to the collective level, I believe that this is both true and false. I just looked at my map of collective confrontations in Australia. There are no less than four cases of very serious conflicts in the Western Desert, including perhaps the deadliest ever recorded. At the end of the 19th century, a leader is said to have committed an offense during a major religious ceremony, and this offense was so serious that, as punishment, a group massacred all his people at once, between 80 and 100 people, in an ambush. And that's not counting the revenge that followed. Personally, I was very skeptical at first, but this event seems well documented. So there were circumstances in which they fought collectively and caused a lot of damage—these figures exceed everything Warner found in Arnhem Land. So, it's a little more complicated than that, even if, like you, I am convinced that they are not similar societies.
J. H.: I totally agree with you when you say that everything is complicated! There are several issues here. To begin with, the Yolngu really do have an ancestor cult. It is clearly in their burial rituals, where they even try to influence the ancestors to give men strength so they can win wars. There are also many gifts exchanged: from young men to elders, and among the elders themselves. Gifts are also exchanged between groups connected by marriage ties. You don't really find this in W. L. Warner's work, but rather in D. Thomson's, who wrote a remarkable ethnography; and also in I. Keen's, more recent field research, which confirms this point. D. Thomson emphasizes that it is a question of material gifts and not just services. As far as hierarchies are concerned, I don't necessarily mean the presence of chiefs, leaders, "Big Men" or any kind of elite, but rather the existence of an asymmetry or inequality between individuals based on age and gender. Both I. Keen and W. L. Warner say that it is a polygynous gerontocracy. Men over 40 monopolize all the young women as wives, and young men have to wait until they're 30-35 just to have a chance of marrying a widow. It's very different from what happens in the Western Desert. Personally, at first, I was skeptical about the elders, the rituals and all that. But it's true: the parents,

uncles and aunts, discuss and choose a wife for a young man. They look for a maternal uncle who is genetically and geographically distant, who will both act as a circumciser and a father-in-law/stepfather. And at the same time, they look for a paternal aunt who will be given the same responsibilities and who is not necessarily married to the paternal uncle. This means that there are two potential wives. The young man can choose between the two, but most of the time he chooses a third one, with whom he is in love—and vice versa, of course. But the other potential wives do not disappear. these relationships are very useful economically because they maintain ties with very distant relatives, with whom they could go to live in case of hardship. So, it is very useful, but it means that, in the end, people can choose their own spouses. And it is not the elders who say, "You will marry this one or that one."

« Le Corps de mon ennemi » : conflits armés dans les sociétés sans richesse
Actes de la séance de la Société préhistorique française, Toulouse (23-24 avril 2024)
Textes publiés sous la direction de Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon et Nicolas Teyssandier
Paris, Société préhistorique française, 2026 (Séances de la Société préhistorique française, 23)
p. 95-108
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

Types sociaux et conflits armés à Sumba (Indonésie)

Christian Jeunesse

Résumé : Deux formes d'organisation distinctes étaient représentées sur l'île de Sumba (Indonésie) : des sociétés tribales égalitaires à l'Ouest et des sociétés stratifiées de type chefferie complexe à l'Est et au Nord. Dans les premières, les territoires des groupes ethniques voisins étaient des zones de prédation où on se procurait du bétail, des esclaves et des têtes. Le besoin constant en têtes destinées à des rituels de fertilité entretenait un système de guerres sans fin entre groupes voisins. On ne pouvait en effet se les procurer que dans les autres groupes ethniques, et leur circulation faisait l'objet d'un calcul minutieux destiné à maintenir un équilibre jamais atteint. Si le pillage était partie intégrante des expéditions guerrières, le facteur économique n'était jamais prépondérant et les conquêtes territoriales inconnues. Il n'en est pas de même dans les sociétés stratifiées, où la guerre s'inscrivait dans un cadre géopolitique qui nous est plus familier. Menées par des « rois » assimilables à des « seigneurs de guerre », les guerres pouvaient aboutir à l'annexion d'un domaine voisin. Elles étaient un moyen, à travers la distribution du butin, de maintenir la fidélité des « vassaux » et autres dépendants. Les armées comportaient des esclaves et des mercenaires, ces derniers issus des îles voisines de Sumba. Les guerres opposaient des chefs suprêmes rivaux dont les familles échangeaient par ailleurs des femmes.
Mots-clés : Sumba, guerre, violence.

INTRODUCTION

Colonisée tardivement et faiblement pourvue en ressources économiques, l'île indonésienne de Sumba (fig. 1) est un remarquable conservatoire des pratiques sociales, politiques et religieuses du « monde d'avant », celui pré-étatique, pré-littéraire et pré-urbain des tribus et des chefferies. Les hiérarchies traditionnelles, le découpage en clans et en lignages, le fort sentiment d'appartenance ethnique, les vieux réflexes politiques et sociaux, et la religion animiste sont restés vivaces. Ils continuent jusqu'à aujourd'hui, à côté des institutions politiques de l'État indonésien et, plus généralement, de la modernité, à marquer fortement la vie de ses habitants, dont la majorité réside encore dans des villages pratiquant une agriculture vivrière. Les clivages sociaux traditionnels sont encore bien présents. Chacun connaît sa place et celle de sa famille dans « l'organigramme » ancien. La distinction noble/roturier, générale, et les anciens privilèges de la classe dominante, spécifiques des chefferies de l'Est, ne sont certes pas reconnus par la loi, mais n'en continuent pas moins de marquer profondément les rapports entre les individus. Le *raja* (roi) de l'Est et le *rato* (prêtre traditionnel) de l'Ouest demeurent des personnages centraux, et le statut libre des descendants d'esclaves n'est souvent que de façade.

Parmi les pratiques anciennes, ce sont les formes traditionnelles de la violence sociale qui ont subi la plus forte érosion. La guerre, principale pourvoyeuse d'esclaves, et la chasse aux têtes n'ont pas résisté à la pacification néerlandaise du premier quart du XX^e^ siècle. L'arbre à crânes, sur lequel étaient exposées les têtes coupées, est resté, bien après la pacification, un motif iconographique courant (fig. 2). Ce domaine n'est donc pas le plus facile à traiter. Ce que l'on sait de l'univers belliciste du monde des tribus vient de la tradition orale, recueillie au milieu du siècle dernier par les premiers ethnologues auprès des survivants de la période précoloniale, ainsi que des observations des missionnaires, des commerçants, des militaires et des administrateurs. On verra aussi que, comme nous avons pu le constater lors des sept missions qui nous ont conduit sur l'île depuis 2015, les antagonismes traditionnels restent vivaces un siècle après la pacification et que des conflits « à l'ancienne » peuvent surgir lorsque l'emprise policière se relâche.

Outre nos propres observations, ce travail s'appuie sur les travaux ethnologiques consacrés à l'île de Sumba : les monographies consacrées à différents groupes ethniques (Forth, 1981 ; Needham, 1987 ; Kuipers, 1990 ;

Fig. 1 – Localisation de l'île de Sumba et des autres lieux cités (DAO A. Denaire).

Fig. 2 – Représentation d'un « arbre à crânes » sur un pilier de la nécropole royale d'Uma Bara (Melolo), daté du milieu du xx^{e} siècle (cliché C. Jeunesse).

Geirnaert-Martin, 1992 ; Gunawan, 2000), une thèse ethno-archéologique consacrée au mégalithisme (Adams, 2007) ainsi qu'une série d'articles, dont on verra que les plus utiles s'agissant de la question de la violence sociale sont ceux de J. Hoskins. Nous nous intéresserons principalement au rôle joué par les frontières ethniques et linguistiques dans la genèse et le déroulement des conflits. Les conflits inter-ethniques seront donc au centre de nos préoccupations, mais il va de soi que leur caractérisation ne va pas sans une analyse au moins sommaire des violences intra-ethniques. L'un des atouts de l'île aux yeux des ethnologues est la cohabitation, depuis la période précoloniale, de deux systèmes sociopolitiques distincts, l'un égalitaire, l'autre stratifié, qui se différencient notamment par des conceptions très différentes de la frontière et des manières de mener la guerre. C'est d'ailleurs ce clivage qui guidera notre approche. Avant de passer au vif du sujet, nous commencerons par un exposé des caractéristiques des deux systèmes sociopolitiques et par quelques indications sur les formes contemporaines de la violence sociale.

1. SOCIÉTÉS ÉGALITAIRES ET SOCIÉTÉS STRATIFIÉES

Les sociétés que l'on trouvait dans les ethnies de l'ouest de l'île (fig. 3) n'étaient égalitaires que sur le plan politique, avec une autonomie des clans, des lignages et des villages les uns vis-à-vis des autres, et, au sein des villages, une gestion de la vie communautaire par un conseil démocratique. Pour le reste, elles étaient traversées de multiples inégalités, ce qui a incité certains auteurs à les classer dans la catégorie des sociétés « hiérarchisées ». Ces inégalités étaient fondées principalement sur l'ancestralité (prééminence des premiers arrivés) et sur la naissance (existence de deux classes héréditaires, pour lesquelles la littérature ethnologique utilise communément les notions de « noble » et de « roturier »). Les hiérarchies qu'elles généraient n'avaient aucune traduction politique. Des relations de pouvoir existaient cependant entre les deux catégories « libres » et les esclaves, par ailleurs peu nombreux dans ces sociétés de l'Ouest. Du fait des raids de chasse aux esclaves, les villages étaient, traditionnellement, fortifiés et installés sur des hauteurs (fig. 4).

Dans les sociétés stratifiées de l'est et du nord de l'île[1] (fig. 3), des « domaines » étaient dirigés par des *raja* issus, de génération en génération, de l'un des lignages du clan dominant. Le *raja* décidait de la guerre, pouvait contraindre les hommes libres à travailler sur ses propriétés, à participer aux travaux d'aménagement d'intérêt collectif (construction de ponts, de chemins, de digues) et à le suivre dans ses entreprises guerrières. On est donc face à un pouvoir politique fondé sur la coercition et qui venait coiffer des hiérarchies traditionnelles qui n'en continuaient pas moins d'exister en parallèle. L'absence de l'écriture et celle d'une véritable administration indépendante des rapports de parenté constituent au fond les seules différences avec les formations sociopolitiques que l'on appelle conventionnellement des « États ». Antérieur à la prise de possession de l'île par les Néerlandais, ce système a, semble-t-il, été conforté aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles par les contacts commerciaux avec ces derniers et avec les trafiquants d'esclaves issus des principautés musulmanes des îles voisines, comme Florès, Lombok, Bali, Sumbawa, ou plus lointaines, comme Sulawesi et Bornéo. Les esclaves étaient nombreux (tabl. 1) et utilisés

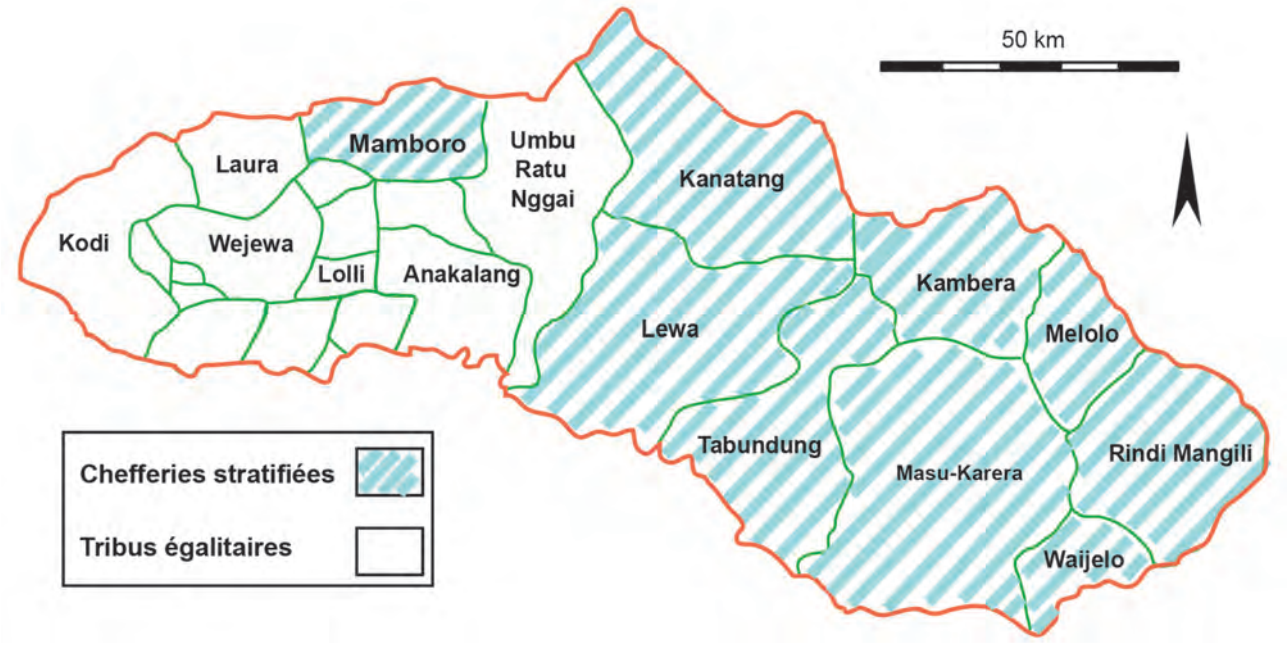

Fig. 3 – Limites des groupes ethniques et des domaines aristocratiques, et distribution des deux formes d'organisation sociale (DAO C. Jeunesse, d'après Doubrawa, 2009).

Fig. 4 – Le village de hauteur de Totok (Laura) avec, sur le versant, le patchwork des parcelles cultivées sur brûlis (cliché C. Jeunesse).

Noms des lignages	Nombre d'esclaves	Nombre de membres libres
Uma Andungu	201	24
Uma Wara	267	54
Uma Penji	110	12
Uma Kudu	103	19
Uma Kopi	478	12
Uma Jangga	39	23
Total	1198	134

Tabl. 1 – Statistique des descendants d'esclaves attachés au clan royal Ana Mburungu (domaine stratifié de Rindi) vers le milieu du XX^{e} siècle. Les esclaves sont près de neuf fois plus nombreux que les hommes libres du clan (d'après Forth, 1981, appendix 3).

dans l'agriculture, les tâches domestiques et la guerre. Pour éviter la mésalliance, automatique dans une union interne au domaine, les *raja* mariaient leurs enfants avec ceux de leurs homologues des autres domaines, ce qui a débouché sur la formation d'une super-noblesse de type féodal qui transcendait les clivages ethniques. L'unité linguistique (résultat d'une unification ?) des domaines de la moitié pourrait également constituer un sous-produit des nombreuses interactions, belliqueuses ou pacifiques, entre sociétés stratifiées.

Les groupes ethniques de Sumba présentent de nombreux traits communs avec les autres *hill tribes* d'Asie du Sud-Est, en particulier celles qui partagent leur origine austronésienne. On citera, en particulier, un système de descendance patrilinéaire et patrilocal, la pratique de la chasse aux têtes et celle du prix de la fiancée. Bien que ses habitants se voient comme les descendants d'un petit groupe d'immigrants arrivés il y a très longtemps dans le nord de l'île, qu'ils partagent la même religion animiste (*marapu*) et qu'on observe une forte homogénéité dans la culture matérielle (illustrée notamment par l'architecture domestique et l'existence d'une pratique mégalithique spécifique), l'île était divisée en groupes ethniques jaloux de leurs particularismes, séparés par des frontières

bien marquées et dont l'existence est indiscutablement largement antérieure à l'installation de l'administration néerlandaise au début du XX^e siècle. Environ vingt-cinq ethnies et neuf langues (subdivisées pour certaines en dialectes) se partageaient un territoire un peu plus grand que la Corse. Les langues appartiennent à la famille des langues austronésiennes. Elles diffèrent les unes des autres autant que le français de l'espagnol ou l'allemand du danois, et la communication, autrefois difficile, passe aujourd'hui par l'usage commun de l'indonésien. Leur existence et le processus de différenciation qui l'explique suffisent à prouver l'ancienneté des frontières, qui ne doivent rien à l'action du colonisateur. Comme nous le verrons, les rapports traditionnels entre ethnies sont marqués par une forte hostilité. Leurs territoires respectifs étaient entourés de larges no man's land, sur lesquels on hésite aujourd'hui encore, plus d'un siècle après la pacification, à s'aventurer et, *a fortiori*, à s'installer. Sauf exception[2], personne ne franchissait jamais les frontières, et on se mariait à l'intérieur de son groupe ethnique. Les échanges commerciaux se déroulaient au sein de marchés temporaires implantés sur les lignes frontières (Adams, 1973).

2. UN CLIMAT DE VIOLENCE TOUJOURS PRÉSENT

La cérémonie du *pasola*, qui se déroule chaque année dans plusieurs ethnies du sud-ouest et de l'ouest de l'île, est souvent présentée comme un substitut des guerres anciennes. Il s'agit d'une « forme de joute traditionnelle où des centaines de cavaliers s'affrontent […] et tentent de désarçonner avec leurs lances leurs rivaux d'un autre district » (Hoskins, 1998, p. 119), autrement dit un rituel festif qui fait partie du cycle des cérémonies marquant la nouvelle année, au moment du repiquage du riz. Le sang versé est offert à la « mère des vers marins » et aux esprits du riz dans le but, entre autres, de favoriser la fertilité. La cérémonie est ancienne, et on ne peut donc pas affirmer qu'elle « remplace » les batailles prohibées par les Néerlandais, et ce d'autant plus que la joute oppose deux groupes appartenant à la même ethnie. Tout au plus constitue-t-elle une occasion pour les jeunes hommes de prouver leur bravoure et leur habileté au combat, une dimension qui a probablement pris de l'ampleur après la pacification, mais qui n'explique en aucun cas la tenue de l'événement. Un climat d'hostilité diffuse entre ethnies a subsisté jusqu'à nos jours. Les no man's land restent des zones perçues comme dangereuses, et les meurtres inter-ethniques constituent un des principaux soucis pour les autorités policières. Un événement dramatique survenu en 1998 illustre la persistance des antagonismes traditionnels, montrant que le recours à la violence reste une option pour le règlement des conflits.

Le 5 novembre de cette année-là, un violent conflit entre les Loli et les Wejewa, deux ethnies de l'ouest de l'île (fig. 5), a fait plus de 100 morts dans la ville de Waikabubak (Vel, 2001 ; Mitchell, 2007). Près de 900 maisons occupées par des Wejewa résidant à Waikabubak, capitale administrative de la moitié ouest de l'île située en territoire Loli, ont été détruites par des Loli en colère qui s'estimaient discriminés dans l'accès aux emplois publics du fait de l'intervention d'un élu

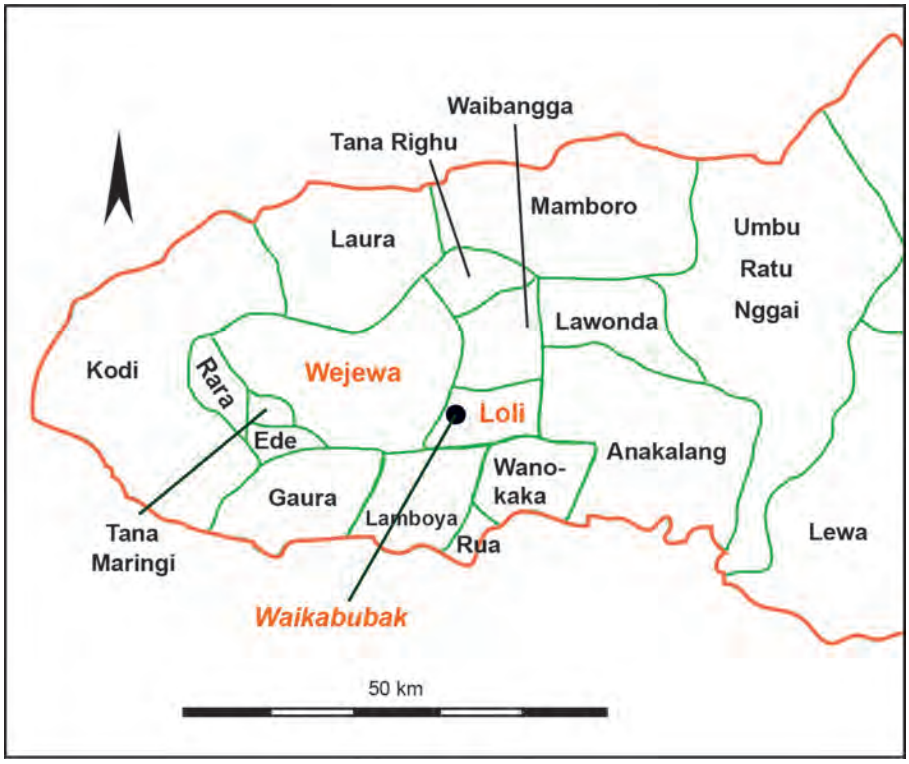

Fig. 5 – Localisation des deux groupes impliqués dans les combats du « jeudi rouge » (DAO C. Jeunesse, d'après Doubrawa 2009).

Wejewa. Les combats de ce que l'on a appelé plus tard le « jeudi rouge » ont été provoqués par l'arrivée d'un important groupe d'environ 2 000 Wejewa en armes. Les contingents venus des villages Loli des alentours ont été encouragés par les prêtres traditionnels qui ont « diabolisé » les Wejewa en les assimilant aux sangliers, symboles des forces maléfiques et cibles de chasses rituelles (fig. 6) qui ont lieu à cette époque de l'année dans le cadre des célébrations de la cérémonie annuelle du *wula podu*. Ils leur ont commandé de se vêtir du costume traditionnel et de n'utiliser que les armes traditionnelles, à savoir une sorte de coupe-coupe multi-usages, la lance et le bouclier, ce qui les mit à égalité avec leurs adversaires du point de vue de l'équipement. Les combats n'ont duré qu'une journée mais ont été particulièrement violents et féroces, les cent morts officiellement reconnus constituant une estimation basse. Les groupes de guerriers descendus des villages ont, si l'on se fie aux témoignages lacunaires disponibles, agi sans coordination et aucun leader ethnique n'a émergé pour l'occasion. Personne n'a depuis été condamné dans le cadre de cet événement, qui fait l'objet d'un refoulement général, en particulier médiatique. Encore aujourd'hui, les gens ne l'évoquent qu'avec réticence et sans entrer dans les détails. Le dérapage a été favorisé par la passivité de la police, à l'époque affaiblie et désorientée par les remous politiques qui ont accompagné la fin de la dictature de Suharto[3]. C'est donc un desserrement de la contrainte policière qui a permis, comme dans d'autres régions d'Indonésie au même moment, l'expression spectaculaire d'antagonismes ethniques demeurés latents. Même si les causes du conflit ont conduit certains analystes à le réduire à une forme non traditionnelle de rivalité sociale, c'est bel et bien à une petite guerre inter-ethnique que l'on a assisté. Selon un mécanisme bien connu, une situation de crise a conduit à une réactivation des réflexes identitaires ancestraux. Le non-dit et l'embarras qui ont suivi témoignent bien du malaise consécutif à un événement inclassable à l'aide des grilles de lecture sociologiques en usage et des normes sociales dominantes.

Faute d'informations assez précises, personne ne sait si les conflits antérieurs à la pacification néerlandaise pouvaient atteindre un nombre de victimes aussi élevé.

Voyons maintenant ce que l'on sait des formes de violences sociales traditionnelles. Deux paramètres clés vont guider notre approche. Le premier conduit à différencier les cas de violence selon qu'ils sont internes ou externes par rapport aux frontières ethniques. Le second consiste à distinguer les formes spécifiques aux deux grands types d'organisation sociopolitiques décrits plus haut.

Fig. 6 – Retour de la chasse rituelle au sanglier (Tarung, Loli, octobre 2023). Au premier plan à gauche : chasseur en tenue traditionnelle portant sa lance (cliché C. Jeunesse).

3. LES CONFLITS AU SEIN DES SOCIÉTÉS ÉGALITAIRES DE L'OUEST

Ces sociétés étaient, on l'a vu, à la fois socialement hiérarchisées et politiquement égalitaires. L'identité individuelle y était définie par l'ethnie, la langue, la corésidence au sein d'un même village, l'appartenance clanique et lignagère et les rapports d'affinité avec les lignages donneurs et preneurs de femmes. Clans, lignages (les deux non territorialisés) et villages étaient politiquement autonomes. La gestion politique (la politique du quotidien) était assurée par des conseils de village où siégeaient côte à côte et sans dénivelé de pouvoir les chefs de lignages nobles et roturiers. Veiller au respect de la coutume relevait de la compétence des clans et, plus particulièrement, du *rato*, le prêtre traditionnel. Les prêtres traditionnels de la religion animiste (un par clan au sein d'un même village) jouissaient d'une grande autorité morale, mais leur rôle était essentiellement rituel. Ce sont eux qui géraient, au sein des clans, la relation entre les vivants et les ancêtres (qui conservaient une existence sociale, étaient partie intégrante du clan et du lignage et impliqués dans toutes les décisions importantes) et qui s'assuraient du bon fonctionnement de l'organisation complexe des cérémonies, un domaine dans lequel le partage des responsabilités et des tâches entre les clans était réglé par un équilibre savant.

Retranchés derrière un rempart en pierre sèche, les habitats d'un même village formaient une communauté de défense contre les agressions extérieures, dans un contexte marqué par une insécurité permanente liée à la pratique de la chasse aux têtes et aux raids menés par les différents acteurs de la traite des esclaves. Ces derniers étaient capturés pour le compte des domaines stratifiés de l'est de l'île, mais aussi pour alimenter un marché « international » (et notamment pour pourvoir les plantations coloniales néerlandaises de l'île de Java) très actif aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, et qui n'a véritablement été interrompu, malgré l'abolition officielle en 1860, que par la pacification du début du XX^e^ siècle. Selon un schéma bien connu, les sociétés acéphales de l'ouest de l'île étaient particulièrement vulnérables du fait de l'absence d'une organisation centralisée. Elles ont donc servi, pendant au moins deux siècles, de réservoir aux organisateurs de la traite. Celle-ci peut être considérée, à côté des conditions sanitaires, comme l'une des causes majeures des densités de population relativement faibles rencontrées par les Néerlandais au moment de leur installation effective au début du XX^e^ siècle. L'aire des sociétés égalitaires était alors un territoire sous-peuplé où la pression sur la terre était de faible intensité et où, de ce fait, les ethnies pouvaient maintenir entre elles de vastes no man's land. Les sociétés hiérarchisées pratiquaient elles-mêmes un esclavage de basse intensité, sans commune mesure avec les niveaux atteints dans les domaines aristocratiques de l'Est (tabl. 1). Les esclaves étaient considérés comme des biens rituels utilisés notamment pour l'échange cérémoniel, entre autres le paiement du prix de la fiancée. On les retrouvait alors au sein d'un ensemble de prestations comprenant par ailleurs des buffles, des chevaux et des parures en or.

Le rôle de la frontière peut être illustré par le vol de bétail, qui reste pratiqué aujourd'hui. Le contexte juridique changeait du tout au tout selon qu'il avait lieu à l'intérieur ou à l'extérieur des limites ethniques. À l'intérieur, c'était un délit grave, susceptible de générer des conflits sanglants entre clans, au même titre que l'insulte ou le rapt d'une femme. Perpétré sur le territoire d'une ethnie mitoyenne, il devenait une prouesse dûment célébrée. Il était alors l'un des moyens pour les jeunes hommes de se construire une réputation en montrant leur bravoure et leur courage[4]. Il s'insérait dans une gradation des niveaux de difficulté (et des bénéfices afférents en termes de prestige) au sein de laquelle l'échelon suivant était le raid de chasse aux têtes et/ou de capture de prisonniers destinés à devenir des esclaves ou des otages libérés contre rançon. À Sumba, ces deux activités n'étaient possibles qu'entre ethnies différentes. La chasse aux têtes était inconcevable entre clans ou entre villages[5], à la différence de ce que l'on observait, par exemple, chez les Nagas du nord-est de l'Inde. Les territoires des ethnies voisines peuvent donc être vus comme des zones de prédation où on pouvait espérer se procurer, par des moyens violents, du bétail, des têtes ou des esclaves.

Les guerres servaient à régler des conflits nés de ces activités de prédation ou consécutifs à des meurtres ou des agressions touchant des femmes. Elles n'avaient en revanche jamais pour objectif de s'emparer de territoires, probablement, au moins en partie, parce que la terre n'a jamais, jusqu'à ces dernières décennies, constitué une ressource rare et convoitée. La motivation économique était toujours secondaire, même si des pillages étaient perpétrés dans les raids effectués dans les contextes énumérés ci-dessus. On volait des buffles pour accroître son prestige, mais aussi pour alimenter des cheptels dont la seule vocation, en tant que biens sacrés, était de circuler dans le cadre de l'échange cérémoniel.

J. Hoskins (1987, p. 608) a décrit un exemple de guerre menée par les Kodi sur le territoire d'une ethnie voisine. Il s'agit d'une expédition de chasse aux têtes destinée à venger la perte de têtes prélevées par l'adversaire et à rétablir ainsi l'équilibre entre les deux ethnies. Contrairement à la manière dont on se représente souvent la chasse aux têtes, il ne s'agit pas d'un raid furtif où l'on compte sur l'effet de surprise, mais d'une expédition menée par un groupe de guerriers assez nombreux, richement parés et habillés, et qui annoncent bruyamment leur arrivée à l'aide de crécelles. Les protagonistes de l'expédition appartiennent à un groupe restreint de clans Kodi spécialisés dans la chasse aux têtes et qui, en l'occurrence, représente l'ensemble de l'ethnie. Pour les têtes, le décompte des pertes et profits s'effectue au niveau de l'ethnie. C'est, à chaque raid de vengeance, la fertilité de l'ensemble du groupe ethnique qu'il s'agit de rétablir, pas celle d'un clan ou d'un lignage en particulier (Hoskins, 1996b, p. 224). Ce type d'expédition pouvait, on l'a vu, s'accompagner de pillages de biens alimentaires (Hoskins, 1989).

De telles expéditions pouvaient aussi servir à venger un meurtre. Dans la même logique de quête du prestige que pour le vol de buffles, l'idéal était alors de tuer un guerrier renommé, mais l'exécution d'un vieillard impotent était suffisante pour rétablir l'équilibre, quelles que soient par ailleurs l'identité et les caractéristiques d'âge, de sexe ou de statut du mort « interne » que l'on cherchait à venger. Les femmes et les jeunes enfants, capturés pour être réduits en esclavage, étaient des victimes collatérales, et peuvent être vus comme une des modalités du pillage. Les protagonistes du raid étaient, dans ce cas, des parents proches de la victime qui se faisaient accompagner de « mercenaires » dédommagés en animaux prélevés sur le butin (buffles et cochons), ou encore sous la forme d'une remise de dette. Ce type de conflit était aussi l'occasion de faire des prisonniers destinés à être restitués contre rançon. Les guerriers étaient tous montés. Les armes employées étaient la machette, la lance et le bouclier en peau de buffle, un assemblage que reproduit la panoplie utilisée lors du « jeudi rouge » et, aujourd'hui encore (à l'exception du bouclier), à l'occasion des chasses rituelles menées dans le cadre de la cérémonie du *wula podu*. Comme le précise J. Hoskins, la guerre inter-ethnique était sans fin et constituait une modalité ordinaire de la relation entre ethnies voisines (Hoskins, 1996b). Les besoins internes (conquête du prestige, rétablissement de la fertilité par le prélèvement de têtes) étant constants, il en était forcément de même des contre-mesures que constituaient les raids de vengeance destinés à rétablir l'équilibre.

4. LES GUERRES DANS LES SOCIÉTÉS STRATIFIÉES

On change complètement d'échelle lorsqu'on se tourne vers les sociétés stratifiées de l'Est. L'événement qui a déclenché la conquête militaire de l'île par les Néerlandais au début du XX^e^ siècle est le projet du *raja* d'un des domaines aristocratiques, celui de Lewa-Kambera, de prendre le petit port de Waingapu qui servait de tête de pont commerciale à la puissance coloniale (Vel, 2001, p. 146). La guerre était structurelle dans les domaines aristocratiques. Après avoir, selon toute vraisemblance, aidé à conquérir le pouvoir, elle constituait ensuite un des moyens les plus efficaces de le conserver. Ces chefferies complexes constituaient des systèmes instables dans lesquels le *raja* devait, pour préserver sa position, renouveler et enrichir sans cesse son cheptel d'esclaves et produire, par le pillage, les richesses qui lui permettaient de conserver la fidélité des membres de son clan et des autres clans nobles. Selon les témoignages recueillis au XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle, la guerre apparaît donc comme un des piliers des sociétés pré-étatiques stratifiées sumbanaises.

Outre l'attrait du butin, les expéditions guerrières menées par des « *war lords* expansionnistes » (Hoskins, 1996a) étaient motivées par une volonté de conquête territoriale et pouvaient se solder par une restructuration des frontières. Il s'agissait ici, clairement, d'étendre son territoire en imposant sa suprématie sur les domaines aristocratiques mitoyens. Les conflits opposaient des familles royales qui échangeaient par ailleurs des femmes. On y pratiquait, comme dans les sociétés égalitaires de l'Ouest, le pillage et la capture de prisonniers destinés à devenir des esclaves ou à être libérés contre rançon. Le bouclier et la lance étaient les armes les plus courantes (fig. 7). La troupe était dirigée par le *raja* ou un autre aristocrate et comprenait des mercenaires et des esclaves. Ceux-ci n'étaient pas les anciens prisonniers de guerre, qui relevaient d'une catégorie inférieure, mais les esclaves « héréditaires » de cour (*ata mema*), utilisés par ailleurs comme domestiques et jouissant d'un certain nombre de privilèges, comme celui d'être inaliénables et de pouvoir être enterrés à côté de la tombe monumentale de leur maître (Forth, 1981, p. 215-216 ; Hoskins, 1996a et 1996b). Pour désigner les membres de cette catégorie, créée selon les mythes cosmogoniques avec les nobles ou les roturiers au début des temps, on utilisait des termes empruntés au vocabulaire de la parenté, dans le cadre d'une relation assimilable à une forme de paternalisme. L'étroitesse des rapports de dépendance personnelle est illustrée par la pratique du mort d'accompagnement volontaire, qui a perduré longtemps après l'interdiction légale de l'esclavage et la colonisation effective de l'île par les Néerlandais.

Les mercenaires venaient des groupes à tradition guerrière implantés dans les îles voisines de Sumba, en particulier Savu, Florès et Sulawesi. J. Hoskins mentionne l'exemple d'une guerre menée par le *raja* de Kapunduk à l'aide, entre autres, de mercenaires issus de ces trois régions (Hoskins, 1996b, p. 236, note 4), et aussi le cas du *raja* de Lewa, qui recrutait des mercenaires Ende venus de Florès et les payait à l'aide d'éléments prélevés sur le butin, entre autres des esclaves (Hoskins, 1996b, p. 227). Certaines sources indiquent que la majorité des victimes de guerre étaient des esclaves tués par d'autres esclaves (Hoskins, 1996b, p. 227). Les combats entre aristocrates se déroulaient à part. L'organisation des conflits englobait la formation d'alliances guerrières temporaires entre domaines. On avait donc affaire à de véritables petites armées qui s'identifiaient, au moins temporairement, à un ou plusieurs domaines aristocratiques. La paix était conclue dans des cérémonies marquées par des échanges de biens qui reproduisaient ceux du prix de la fiancée (Hoskins, 1996b, p. 232) et où le vainqueur endossait la supériorité symbolique qui revenait ordinairement au donneur de femmes. L'échange des femmes entre familles « royales » reprenait une fois la paix conclue.

La question des relations entre domaines aristocratiques et ethnies égalitaires n'a suscité jusqu'à présent que peu d'intérêt. La pratique, par les premiers, de raids destinés à alimenter la traite des esclaves est plus que probable. On sait grâce aux rapports néerlandais que certains *raja* au moins servaient d'intermédiaires avec les marchands extérieurs et que leurs capitales étaient des lieux de regroupement pour les esclaves capturés dans l'intérieur[6].

Fig. 7 – Un *raja* et ses guerriers vers 1930 (photo Nationaal Museum van Wereldculturen, collectie.wereldculturen.nl).

CONCLUSION

Malgré l'absence, au-dessus des clans, d'institution surplombante, les sociétés égalitaires de l'Ouest possédaient de véritables frontières politiques. Les conflits internes étaient d'ampleur modeste, limités dans le temps, et se réglaient par des procédures juridiques coutumières. Entre ethnies voisines prévalait une situation de guerre endémique, de faible intensité autant qu'on puisse en juger, avec des conflits de « rééquilibrage » provoqués par des meurtres aux frontières et des actes de prédation tels que la capture d'esclaves, le prélèvement de têtes et le vol de bétail. La quête de prestige des jeunes hommes jouait un rôle moteur dans le déclenchement des opérations. Dans certains cas au moins, les raids étaient menés par des clans spécialisés. Ils se terminaient toujours par un *statu quo* territorial, la conquête de territoires ne figurant jamais dans les objectifs de guerre. Le fait que les ethnies voisines soient vues comme des réservoirs de têtes et d'esclaves, et donc des terrains privilégiés de prédation, dénote une conception particulière, fortement ethnocentrique, de l'altérité.

La zone des domaines stratifiés était le théâtre de guerres entre souverains égaux, par ailleurs partenaires au sein des réseaux d'échange matrimonial. Les guerres impliquaient l'ensemble de la population masculine, esclaves de cour compris. De véritables armées, conduites par des *raja* assimilables à des *war lords* et formées partiellement de mercenaires recrutés dans le cadre d'un marché régional englobant les îles voisines, menaient des conflits susceptibles de déboucher sur des conquêtes territoriales. Les frontières n'étaient plus des frontières ethniques, mais des limites politiques séparant les zones contrôlées par les différentes familles régnantes. La guerre était devenue un facteur de cohésion interne. Un bon *raja* alimentait ses alliés des clans aristocratiques en prestige guerrier et en butin, celui-ci servant aussi à rétribuer les mercenaires. Ce mode de fonctionnement s'est développé au XIX^e^ siècle, en empruntant une partie de ses caractéristiques aux principautés musulmanes des îles voisines, qui étaient des sortes d'États maritimes dotés d'une administration et menant de véritables politiques commerciales fondées en grande partie sur l'exploitation et la diffusion des produits – dont font partie les esclaves – extraits des zones peuplées de sociétés tribales acéphales, dans leurs propres arrière-pays ou des îles plus ou moins lointaines, comme Sumba. Les sociétés stratifiées non étatiques de Sumba fournissent à mon avis un modèle très utile pour la compréhension de certains contextes sociopolitiques de la Préhistoire récente européenne, par exemple le système des « principautés » de la séquence Hallstatt-La Tène ancienne (Jeunesse, 2019).

À Sumba, le contraste brutal entre les deux formes d'organisation sociopolitique se double d'une opposition marquée des modalités de violence externe. Le passage, semble-t-il assez rapide, d'un éthos démocratique à une acceptation de la soumission à une autorité arbitraire n'est pas propre à cette île. On le connaît dans d'autres contextes, comme ceux des Kachin de Birmanie (Leach,

1954) et des Konyak Naga (Fürer-Haimendorf, 1969), avec des contrastes clairs entre des communautés vivant sous un régime démocratique et d'autres dominées par des chefs autocratiques (système *gumlao* par opposition au système *gumsa* chez les Kachin ; système *thenko* par opposition au système *thendu* chez les Konyak). Chez les Konyak, les chefs des villages à régime autocratique se comportaient comme des *war lords*, menant des campagnes militaires destinées à soumettre d'autres villages et à les contraindre à verser un tribut. La guerre servait donc, au moins en partie, à constituer de petites principautés au moyen de la conquête territoriale. On a donc, là aussi, abandonné les pratiques en vigueur dans les sociétés égalitaires illustrées par la situation dans l'ouest de Sumba, où la logique des conflits reste proche de celle décrite par C. Darmangeat (2020 et 2021) pour les chasseurs-cueilleurs australiens. Pour lui, « l'action armée collective aborigène se caractérise par sa nature avant tout judiciaire et, plus précisément, vindicatoire » (Darmangeat, 2021, p. 105) ; elle est « une forme particulière de justice ; […] la continuation de la justice par d'autres moyens » (Darmangeat, 2021, p. 115). Les facteurs déclencheurs sont principalement des litiges relatifs au droit sur les femmes (60 %) et la vengeance contre une action hostile de sorcellerie. La conquête territoriale n'est pas un motif d'agression. Avec les tribus sumbanaises, on est passé dans le monde des agriculteurs. Aux disputes autour des femmes s'ajoutent, entre autres causes de conflits externes, le vol de bétail et la chasse aux têtes. Le premier n'a pas de motivation économique (ce n'est pas une manière de s'enrichir ou d'améliorer la ration quotidienne), mais il constitue, pour les jeunes gens, une façon de montrer leur bravoure et d'engranger ainsi du prestige. À l'instar de la capture d'esclaves, le but est de s'emparer de biens qui sont réinvestis dans la compétition sociale interne ou, à l'exemple des têtes, qui sont nécessaires à certains rituels. L'absence de conquêtes territoriales constitue une autre illustration de la non-pertinence du facteur économique. Les conflits liés à la chasse aux têtes témoignent d'une volonté de rééquilibrage assimilable à ce que C. Darmangeat classe dans le tiroir du « judiciaire », une notion que nous sommes enclin à éviter s'agissant de relations interethniques. On a vu que la chasse aux têtes relève d'un aspect structurel. Le besoin constant de nouvelles têtes et les vengeances que provoque leur acquisition expliquent le caractère endémique du conflit entre voisins.

Dans les chefferies complexes de l'est de l'île, on est passé à des formes de guerre « modernes », assimilables à celles que l'on associe en général à des contextes étatiques. La guerre sert à conquérir des territoires, à imposer sa volonté et à établir durablement sa domination sur l'adversaire. Avec le passage à la stratification et l'apparition de dynasties de chefs suprêmes, elle a acquis une dimension géopolitique, illustrée par les alliances entre chefferies et, au moins dans certains cas, l'annexion des territoires des vaincus. En même temps, on assiste à une professionnalisation partielle des armées, marquée par le recours à des mercenaires extérieurs dépourvus de liens de parenté avec leur « employeur » et animés de motivations purement matérielles. L'idée de rééquilibrage s'est dissoute, en même temps que le système tribal et l'éthos démocratique, au profit d'un comportement cynique destiné à satisfaire la volonté de pouvoir des *raja*. La frontière sacrée et immuable des groupes ethniques de l'Ouest fait place à des limites mouvantes séparant les zones contrôlées par des chefs suprêmes qui sont aussi les propriétaires des terres cultivables de leurs domaines respectifs. Le contraste entre les manières de concevoir les conflits externes dans les deux formes sociopolitiques représentées à Sumba est une source féconde de méditation sur les modalités de la guerre dans les sociétés pré-étatiques. Il est cependant important de préciser que le schéma observé n'est pas généralisable sans précautions à l'ensemble du débat sur la « guerre primitive ». Pour ne citer qu'un exemple, la conquête territoriale fait, même si elle est rare, bel et bien partie du répertoire des formes de violence dans les groupes à organisation politique égalitaire des *highlands* de Nouvelle-Guinée, en particulier dans les zones densément peuplées, par exemple la région du mont Hagen (Berndt, 1964). Si la situation chez les chasseurs-cueilleurs semble aujourd'hui globalement bien cernée, notamment grâce aux travaux de C. Darmangeat, celle qui caractérise le groupe nombreux et bigarré des sociétés agraires non stratifiées reste largement à élucider, notamment à travers des études comparatives de large ampleur.

NOTES

1 Connues principalement par les travaux de G. Forth sur le domaine de Rende (Forth, 1981) et de R. Needham sur celui de Mamboro (Needham, 1987).

2 Les conflits dont il sera question plus loin et une fête annuelle réunissant chaque année les prêtres traditionnels les plus importants à Wunga, le village considéré comme le plus ancien de l'île.

3 Sur cet aspect, en particulier sur sa dimension interethnique, voir J. Bertrand, 2008.

4 Pour les Lamboya, par exemple, voir D. Geirnaert-Martin, 1992, p. 254.

5 Pour les Kodi, voir J. Hoskins, 1989, p. 427.

6 Voir, en particulier, dans G. Forth, 1981, p. 215, et R. Needham, 1987.

Christian Jeunesse
Université de Strasbourg, MISHA, Strasbourg, France
jeunessechr@free.fr

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUE

ADAMS M. J. (1973) – Structural aspects of a village art, *American anthropologist*, 75, p. 265-279.

ADAMS R. (2007) – *The megalithic tradition of West-Sumba, Indonesia: An ethnoarchaeological investigation of megalith construction*, thèse de doctorat, Simon Frazer University, Vancouver, 506 p.

BERNDT R. M. (1964) – Warfare in the New Guinea Highlands, part 2 « New Guinea: The Central Highlands », *American anthropologist*, New Series, 66, 4, p. 183-203.

BERTRAND J. (2008) – Ethnic conflicts in Indonesia: National models, critical junctures, and the timing of violence, *Journal of East Asian Studies*, 8, 3, p. 425-449.

DARMANGEAT C. (2020) – *Justice and warfare in Aboriginal Australia*, Lanham, Lexington Books, 2020, 290 p.

DARMANGEAT C. (2021) – *Justice et guerre en Australie aborigène*, Toulouse, Smolny, 350 p.

DOUBRAWA I. (2009) – *Tradition und Innovation der Indigenen Architektur auf Sumba im Kontext et ostindonesischen Inselwelt*, Diplomarbeit, Technische Universität Wien, Wien, 359 p.

FORTH G. (1981) – *Rindi. An ethnographic study of a traditional domain in Eastern Sumba*, The Hague, Martinus Nijhoff (Verhandelingen van het KoninklijkInstituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 93), 519 p.

FÜRER-HAIMENDORF C. von (1969) – *The Konyak Nagas. An indian frontier tribe*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 109 p.

GEIRNAERT-MARTIN D. (1992) – *The woven land of Laboya. Socio-cosmic values in West Sumba, Eastern Indonesia*, Leiden, Leiden University, 449 p.

GUNAWAN I. (2000) – *Hierarchy and balance: A study of Wanokaka social organization*, Canberra, Australian National University, 354 p.

HOSKINS J. (1987) – The headhunter as hero: Local traditions and their reinterpretation in national history, *American ethnologist*, 14, 4, p. 605-622

HOSKINS J. (1989) – On losing and getting a head: Warfare, exchange, and alliance in a changing Sumba, 1888-1988, *American ethnologist*, 16, 3, p. 419-440.

HOSKINS J. (1996a) – Introduction: Headhunting as practice and as trope, *in* J. Hoskins (dir.), *Headhunting and the social imagination in Southeast Asia*, Stanford, Stanford University Press, p. 1-49

HOSKINS J. (1996b) – The heritage of headhunting. History, ideology and violence on Sumba, 1890-1990, *in* J. Hoskins (dir.), *Headhunting and the social imagination in Southeast Asia*, Stanford, Stanford University Press, p. 216-248

HOSKINS J. (1998) – Sumba, *in* D. Newton (dir.), *Arts des mers du Sud. Insulinde, Mélanésie, Polynésie, Micronésie*, Paris, édition Adam Biro, p. 114-123.

JEUNESSE C. (2019) – Dualist socio-political systems in South East Asia and the interpretation of late prehistoric European societies, *in* S. Kadrow et J. Müller (dir.) *Habitus? The social dimension of technology and transformation*, Leiden, Sidestone Press Academics, p. 181-213.

KUIPERS J. C. (1990) – *Power in performance. The creation of textual authority in Weyewa ritual speech*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 198 p.

LEACH E. R. (1954) – *Political systems of Highland Burma. A study of Kachin social structure*, London, Bell and Son Ldt, 324 p.

MITCHELL D. (2007) – Tragedy in Sumba. Why neighbours hacked each other to death in a remote part of Indonesia, *Inside Indonesia,* 58, https://www.insideindonesia.org/editions/edition-5849/tragedy-in-sumba

NEEDHAM R. (1987) – *Mamboru. History and structure in a domain of Northwestern Sumba*, Oxford, Clarendon Press, 202 p.

VEL J. A. C. (2001) – Tribal battle in a remote island: Crisis and violence in Sumba (Eastern Indonesia), *Indonesia*, 72, p. 141-158.

DISCUSSION

Jean-Loïc Le Quellec : J'ai entendu dire qu'il existait un rapport entre la fertilité et la chasse aux têtes. Et je ne sais pas ce que cela vaut, mais j'ai lu chez R. E. Downs qu'à Sumba se déroule tous les ans une cérémonie autour du poteau auquel sont suspendues les têtes. Un mythe de type Hainuwele justifie cela en expliquant que les plantes cultivées sont apparues en jaillissant au-dessus du cadavre d'une femme sacrifiée. La femme en question avait un frère, on lui a coupé la tête, on l'a suspendue au poteau sur l'ordre du raja, et c'est cela qui est commémoré tous les ans autour du poteau et qui justifie la chasse aux têtes. Et je me dis que cela rejoint peut-être la question déjà évoquée, à propos de la possibilité d'approcher par l'archéologie ce genre de choses qui sont très difficiles à saisir sur ce plan. Les poteaux et les crânes laissent-il des traces ?

Christian Jeunesse : Ce n'est pas sûr ! Je pense que d'autres formes de conservation des crânes sont plus susceptibles de laisser des traces archéologiques. Je ne connaissais pas le détail du mythe, mais cela va dans le sens du rôle fondamental de ces têtes pour assurer ou rétablir la fertilité.

Sylvain Lemoine : J'avais une question sur les frontières. Correspondent-elles à des entités géographiques ou topographiques particulières ? Par exemple, chaque ethnie vit-elle dans une vallée ? Est-elle séparée de ses voisines par des montagnes ? Et, question subsidiaire, parlent-elles la même langue ? Y a-t-il des différences culturelles notables entre ces différentes ethnies, du point de vue de la culture matérielle ou autre ?

C. J. : Un aspect très intéressant à Sumba, c'est qu'on a affaire à une population qui est très morcelée sur le plan ethnique et sur le plan linguistique, mais dans laquelle on observe une culture matérielle homogène. C'est à dire que si on avait laissé travailler les archéologues dans un contexte où tout serait fossilisé, comme c'est le cas pour les cultures que nous étudions dans la préhistoire européenne, je pense qu'on aurait créé une seule culture : on aurait créé le « Sumbanien ». Or derrière cette réalité homogène sur le plan matériel, il y a ce morcellement extrêmement prégnant. Concernant les frontières, effectivement, dans certaines zones, cela marche un peu par vallées. Mais toutes les zones ne sont pas accidentées. Donc il y a aussi des zones marquées par une continuité topographique entre deux groupes ethniques. Ce qui va alors jouer le rôle de la coupure topographique, c'est le no man's land, qui est très important. C'est un phénomène fascinant. Aujourd'hui encore, quand on va dans un no man's land et qu'on y croise des gens, ils ont peur. Parce que quand on y va, c'est en compagnie de gens qui appartiennent à une certaine ethnie. Ceux qui sont d'une autre ethnie, ou même de la même ethnie, mais qui les ont vus arriver de loin et qui ne savent pas très bien à qui ils ont affaire manifestent une crainte tout à fait évidente parce que le no man's land est dangereux. On peut aujourd'hui encore s'y faire tuer, par des bandes de jeunes en quête de renommée.

Christophe Darmangeat : J'ai une remarque et une question. La remarque c'est que je ne suis pas certain d'avoir bien compris ce que tu disais à la fin sur les frontières. J'ai cru comprendre que, selon toi, cela tranchait avec ce qu'on voyait chez les chasseurs-cueilleurs. Au contraire, rien de ce que tu racontes sur ce sentiment d'appartenance ethnique n'est étranger aux chasseurs-cueilleurs. Pour rebondir sur ce que dit S. Lemoine, on y retrouve ces différences avec le voisin qui justifient que ces gens-là ne sont pas du tout comme nous, qu'ils sont beaucoup moins bien, etc. Si elles n'existent pas, on les invente et, en tout cas, on s'empare de la moindre différence pour la monter en épingle. Il y a des témoignages en Australie sur les règles de mariage qui sont extrêmement diverses d'un coin à l'autre et où on dit : « Voilà ces gens qui vivent à 30 km de nous, ils ont une petite différence de mariage avec la troisième cousine croisée. » Pour nous, c'est quelque chose de totalement anecdotique, mais pour eux c'est ce qui fait la différence entre les gens « bien » et les gens « pas bien ». Je pense que c'est vraiment quelque chose qu'on va retrouver en réalité dans beaucoup d'endroits : ce sentiment ethnique et, par conséquent, ces relations potentiellement conflictuelles – en tout cas, comme tu le disais, les autres, c'est l'endroit où on peut, voire où l'on doit, se servir. Et les règles de fonctionnement social ne sont pas du tout les mêmes à l'intérieur de sa communauté et vis-à-vis de l'extérieur. La question maintenant : tu parles de sociétés de l'Est et de leurs *rajas* en disant qu'ils ont le pouvoir de contraindre les gens à aller à la guerre (déjà, ce sont eux qui la déclarent)…

C. J. : …Tu vas me dire que ce sont des États !

C. D. : Eh bien, oui ! Et ils ont le pouvoir de leur prélever l'impôt via la corvée. Pourquoi appelles-tu cela des chefferies et pas des États ?

C. J. : Par fidélité aux travaux de nos confrères anthropologues qui ont travaillé sur ces régions. Ces organisations ne disposent pas de la complexité que l'on retrouve à l'échelon supérieur, celui des régions plus larges. Cet échelon, c'est celui des principautés, qui comportent de véritables administrations royales. Là, ce n'est pas le cas.

C. D. : Donc on pourrait plutôt dire que ce sont des États sans administration, par opposition avec des États avec administration.

C. J. : Peut-être s'agit-il de la solution la plus raisonnable.

Maxime Petitjean : J'avais une petite remarque à propos de la comparaison que tu as faite à la fin de son exposé entre ces sociétés et les sociétés européennes de l'âge du Fer. Il y a un passage aussi intéressant dans *La Guerre des Gaules*, de César, que tu as peut-être déjà survolée. C'est un développement ethnographique sur les Germains, où certains éléments ressemblent beaucoup à ce que tu as décrit à propos de ces raids fréquents entre communautés voisines qui aboutissent à la constitution d'un no man's land autour de ces territoires. C'est exactement ce que décrit César à propos des raids de village auxquels se

livrent les communautés germaniques entre elles. Il y a un no man's land, et l'objectif du raid, c'est de rapporter des ressources. Toute la communauté ne participe pas : cela se fait sur la base du volontariat. Un chef propose de lancer une expédition, et ensuite on rentre avec du bétail ou d'autres ressources.

CJ : Il y a des choses similaires dans la *Germanie,* de Tacite. À mes yeux, on peut rapprocher les Germains que décrit Tacite de l'ouest de Sumba. Ce sont des sociétés hiérarchisées, égalitaires, acéphales. Et la comparaison que j'ai le plus développée jusqu'à présent, c'est celle des sociétés que je pressens stratifiées, de la charnière entre le premier et le deuxième âge du Fer en Europe centrale, ces fameuses principautés hallstattiennes. On ne va pas insister sur ce point car ce n'est pas le sujet, mais il y a de nombreuses convergences. Par exemple, dans les sociétés stratifiées de l'est de l'île, il y a des tombes princières aujourd'hui encore, avec des architectures extrêmement spectaculaires. Ce sont des endroits où l'on trouve des régalia en or. Ce sont aussi des endroits qui comportent de véritables cours, avec des artisans de cour, des orfèvres, etc. En fait, il y a de nombreux aspects qu'on peut énumérer et qui font qu'on a deux configurations différentes à Sumba, et que ces deux configurations peuvent être rapprochées de ce que l'on trouve durant la Préhistoire européenne. D'où l'utilité de ces modèles ; ce n'est pas pour trouver des clés de lecture immédiate, mais c'est pour aider à la réflexion sur la manière dont, concrètement, ont pu fonctionner les sociétés de l'âge du fer.

Jürg Helbling : Je voudrais savoir si ceux qui étaient vendus comme esclaves étaient uniquement les prisonniers de guerre, ou si cela concernait aussi des condamnés issus de ces ethnies elles-mêmes.

C. J. : Je n'ai pas d'informations sur ce point. J'aimerais bien ! Tous les prisonniers de guerre n'étaient pas vendus comme esclaves ; certains étaient rendus à leur clan d'origine contre rançon. En revanche, certains prisonniers de guerre devenaient des esclaves susceptibles d'être vendus plus tard comme marchandise.

C. D. : Si j'ai bien compris, tu disais que la chasse aux têtes avait un aspect ambivalent : à la fois culte de fertilité, moyen d'apporter des bénéfices magico-religieux, et en même temps effectuée dans le cadre d'une vengeance. C'est un trait qu'on retrouve ailleurs, et cela rejoint les discussions sur les buts de ces opérations qui, parfois, se mélangent les uns aux autres. Il y a des endroits où on mène clairement une vengeance, sans prendre la tête des ennemis. Il y a des endroits où on fait de la chasse aux têtes, avec clairement pour but un bénéfice magico-religieux. Et il y a des endroits où on a tendance à joindre, si j'ose dire, l'utile à l'agréable ou, plus exactement, deux choses utiles ensemble : on fait d'une pierre deux coups. Les expéditions sont lancées pour ramener des têtes et, tant qu'à faire, les têtes des gens dont on veut se venger. Cela complexifie ce phénomène de chasse aux têtes.

C. J. : Et il y a un troisième paramètre, c'est la chasse aux têtes par les jeunes gens qui veulent se forger une réputation, ce qui est un aspect important. Et là, on rejoint le modèle iroquois : aller se procurer des têtes, c'est la même chose qu'aller se procurer des prisonniers ou des gens que l'on va torturer et sacrifier.

J.-L. L. Q : Cette ambivalence, faire d'une pierre deux coups, c'est vrai pour tous les trophées.

C. D. : Non, parce que le trophée lui-même, on n'en attend pas forcément des bénéfices magico-religieux. On réserve normalement le terme de « chasse aux têtes » *stricto sensu* aux situations où on ramène la tête parce qu'en tant que telle, si on la traite de la bonne manière, elle va faire pousser les noix de coco, nous permettre d'avoir beaucoup d'enfants, de pouvoir faire notre deuil, etc. Tandis que le trophée, de la même manière qu'un trophée de chasse, c'est : « J'ai combattu –pour une autre raison –, je montre à quel point j'ai été un grand guerrier. » Là, dans la chasse aux têtes, encore une fois, il y a souvent différents aspects qui se mélangent, et c'est cela qui fait que c'est un phénomène qui, soit dit en passant, n'a pas a été réellement étudié. Il n'existe aucune synthèse générale sur la chasse aux têtes, aucun livre qui en traite à l'échelle du monde. Il n'y a que des études locales, alors même que c'est tout de même quelque chose d'assez répandu.

C. J. : Selon la motivation, il y a aussi tête et tête. Pour le volet fertilité, une tête d'enfant, une tête de femme, une tête de vieillard suffit. Mais pour le volet prestige, évidemment, il vaut mieux revenir avec la tête de quelqu'un qui est considéré comme un grand guerrier !

C. D. : Cela dépend ! Parfois, ramener des têtes de femmes et d'enfants prouve qu'on a été capable de s'infiltrer jusqu'au cœur du territoire ennemi et donc qu'on a été plus habile que si on s'était contenté de tuer un guerrier.

C. J. : C'est vrai.

J.-L. L. Q : Il y a la tête, mais il y a aussi les parties de têtes et les autres parties du corps : le scalp, les dents, les mandibules, les oreilles, le sexe, les doigts, les mains, la peau… c'est cela que j'entendais par « trophées ». Il y a beaucoup de choses qui ont une valeur fertilisante, nutritive au sens très large, et qui sont à la fois des trophées (« voyez comme j'ai réussi mon coup et comme je mérite le respect ») et des choses qui, convenablement traitées, possèdent une valeur magico-rituelle. Cela dépasse largement le cadre de la stricte « chasse aux têtes ».

"The body of my enemy": Armed conflicts in societies without wealth
Proceedings of the meeting of the Société Préhistorique Française, Toulouse (23–24 April 2024)
Edited by Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon and Nicolas Teyssandier
Société Préhistorique Française, 2026 (Séances de la Société Préhistorique Française, 23)
pp. 109–122
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

Socio-types and armed conflicts in Sumba

Christian Jeunesse

Abstract: Two distinct forms of organization are found on the island of Sumba (Indonesia): egalitarian tribal societies in the west, and complex chiefdom societies in the east and north. In the former, the territories of neighboring ethnic groups are areas of predation where livestock, slaves, and heads are obtained. The constant need for heads for fertility rituals maintained a system of endless wars between neighboring groups. These could only be obtained from other ethnic groups, and their circulation was carefully calculated to maintain a balance that was never achieved. While looting was an integral part of military expeditions, economic factors were never predominant and territorial conquests were unknown. The same was not true in stratified societies, where war took place within a geopolitical framework more familiar to us. Led by "kings" who were akin to "warlords," wars could result in the annexation of a neighboring domain. They were a means of maintaining the loyalty of "vassals" and other dependents through the distribution of booty. The armies included slaves and mercenaries, the latter coming from the neighboring islands of Sumba. The wars were fought between rival supreme leaders whose families also exchanged wives.
Mots-clés : Sumba, war, violence.

INTRODUCTION

Colonized late and poorly endowed with economic resources, the Indonesian island of Sumba (fig. 1) is a remarkable repository of the social, political and religious practices of the "world before", that pre-statist, pre-literary and pre-urban world of tribes and chiefdoms. Traditional hierarchies, the division into clans and lineages, the strong sense of ethnic belonging, the old political and social reflexes and animist religion have remained alive. Alongside the political institutions of the Indonesian state and, more generally, modernity, they continue to this day to strongly influence the lives of its inhabitants, the majority of whom still live in villages engaged in subsistence farming. The traditional social divisions are still alive and well. Everyone knows their place and that of their family in the old "organizational chart". The general distinction between noble and commoner and the former privileges of the ruling class, specific to the chiefdoms of the east, are certainly not recognized by law, but nevertheless continue to have a profound effect on relationships between individuals. The *raja* ("king") of the east and the *rato* (traditional priest) of the west remain central figures, and the free status of the descendants of slaves is often only a façade.

Of all ancient practices, traditional forms of social violence have experienced the greatest decline. War, the main source of slaves, and headhunting did not survive the Dutch pacification of the first quarter of the 20th century. The skull tree, on which the severed heads were displayed, has remained a common iconographic motif long after the pacification (fig. 2). As a result, this topic is not the easiest to address. What we know about the bellicose world of the tribes comes from oral tradition, collected in the middle of the last century by the first ethnologists from the survivors of the pre-colonial period, as well as from the observations of missionaries, traders, soldiers and administrators. As we have witnessed during the seven missions that have taken us to the island since 2015, we will also see that traditional antagonisms remain alive a century after pacification, and that "old-fashioned" conflicts can arise when police control is relaxed.

In addition to our own observations, this work is based on ethnological studies dedicated to the island of Sumba: monographs devoted to different ethnic groups (Forth, 1981; Needham, 1987; Kuipers, 1990; Geirnaert-Martin, 1992; Gunawan, 2000), an ethnoarchaeological thesis on megalithism (Adams, 2007) and a series of articles, the most useful of which, as regards the issue of social violence, are those by J. Hoskins. We will focus mainly on the role played by ethnic and linguistic boundaries in

Fig. 1 – Location of Sumba island and other places mentioned (CAD A. Denaire).

Fig. 2 – Representation of a “skull tree” on a pillar in the royal necropolis of Uma Bara (Melolo) dating from the mid-20th century (photo C. Jeunesse).

the genesis and course of conflicts. Inter-ethnic conflicts will therefore be our main concern, but it goes without saying that their characterization requires at least a summary analysis of intra-ethnic violence. One of the island's strengths in the eyes of ethnologists is the cohabitation, since the pre-colonial period, of two distinct socio-political systems, one egalitarian, the other stratified, which differ notably in their conceptions of the border and their ways of waging war. This divide will guide our approach. Before getting to the heart of the matter, we will begin with a presentation of the characteristics of the two socio-political systems and some information on contemporary forms of social violence.

EGALITARIAN AND STRATIFIED SOCIETIES

The societies found in the ethnic groups in the west of the island (fig. 3) were egalitarian only on the political level, with autonomy of clans, lineages and villages in relation to each other and, within the villages, community life managed by a democratic council. Otherwise, they were riddled with multiple inequalities, which led some authors to classify them as "hierarchical" societies. These inequalities were based mainly on ancestry (primacy of the first arrivals) and birth (existence of two hereditary classes, for which ethnological literature commonly uses the concepts of noble and commoner). The hierarchies they generated had no political translation. However, power relations did exist between the two "free" categories and the slaves, who were few in number in these western societies. Because of the slave hunting raids, villages were traditionally fortified and built on high ground (fig. 4)

In the stratified societies of the east and north of the island[1] (fig. 3), "domains" were ruled by rajas who, from generation to generation, were descended from one of the lineages of the dominant clan. The raja decided on war, could compel free men to work on his properties, to participate in development work of collective interest (construction of bridges, roads, dikes) and to follow him in his military enterprises. We are therefore dealing with a political power based on coercion, which overshadowed traditional hierarchies that nevertheless continued to exist in parallel. The absence of writing and of a real administration independent of family ties are basically the only differences with the socio-political formations conventionally called "states". Prior to the Dutch taking possession of the island, this system seems to have been reinforced in the 18th and 19th centuries by commercial contacts with the Dutch and with slave traders from the Muslim principalities of neighboring islands such as Flores, Lombok, Bali, Sumbawa, or more distant ones such as Sulawesi and Borneo. There were many slaves (tabl. 1) and they were used in agriculture, for domestic tasks and in war. To avoid misalliances, which were automatic in a union within the domain, the rajas married their children to those of their counterparts from other domains, which led to the formation of a feudal-type super-nobility that transcended ethnic divisions. The linguistic unity (the result of a unification?) of the estates of the nobility could also be a by-product of the many interactions, both peaceful and bellicose, between stratified societies.

The ethnic groups of Sumba display many common features with the other "hill tribes" of South-East Asia, particularly those that share their Austronesian origins.

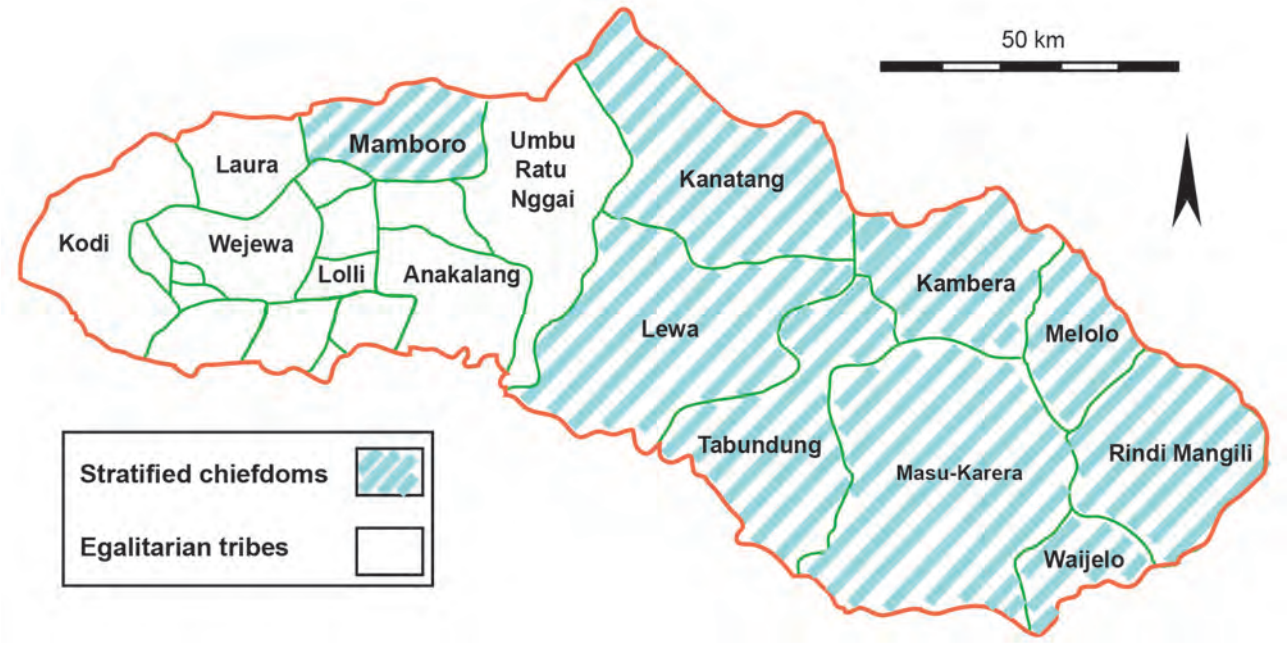

Fig. 3 – Boundaries of ethnic groups and aristocratic domains and distribution of the two forms of social organization (CAD C. Jeunesse after Doubrawa, 2009).

Fig. 4 – The hilltop village of Totok (Laura) with a patchwork of slash-and-burn plots on the hillside (photo C. Jeunesse).

Names of lineages	Number of slaves	Number of free men
Uma Andungu	201	24
Uma Wara	267	54
Uma Penji	110	12
Uma Kudu	103	19
Uma Kopi	478	12
Uma Jangga	39	23
Total	**1198**	**134**

Table 1 – Statistics on the descendants of slaves attached to the Ana Mburungu royal clan (stratified domain of Rindi) in the mid-20th century. Slaves outnumber free men in the clan by nearly nine to one (according to Forth 1981, Appendix 3).

These include, notably, a patrilineal and patrilocal descent system, the practice of headhunting and that of the bride price. Although its inhabitants see themselves as the descendants of a small group of immigrants who arrived in the north of the island a very long time ago, that they share the same animist religion (Marapu) and that there is a strong homogeneity in material culture (illustrated in particular by domestic architecture and the existence of a specific megalithic practice), the island was divided into ethnic groups jealous of their particularities, separated by well-defined borders and whose existence undoubtedly long predated the establishment of the Dutch administration at the beginning of the 20th century. Around 25 ethnic groups and 9 languages (some subdivided into dialects) shared a territory slightly larger than Corsica. The languages belong to the Austronesian language family. They differ from each other as much as French differs from Spanish or German differs from Danish, and communication, once difficult, is now possible through the common use of Indonesian. Their existence and the process of differentiation that explains it is sufficient to prove the antiquity of the borders, which owe nothing to the action of the colonizer. As we shall see, traditional relations between ethnic groups are marked by strong

hostility. Their respective territories were surrounded by large no man's lands, which even today, more than a century after pacification, people are reluctant to venture into, let alone settle in. With few exceptions,[2] people never crossed borders and married within their own ethnic group. Trade took place at temporary markets set up along the border lines (Adams, 1973).

A PERSISTENT CLIMATE OF VIOLENCE

The pasola ceremony, which takes place every year among several ethnic groups in the southwest and west of the island, is often presented as a substitute for ancient wars. It is a "form of traditional jousting in which hundreds of riders confront each other […] and try to unseat their rivals from another district with their lances" (Hoskins, 1998, p. 119), in other words a festive ritual that belongs to the cycle of ceremonies marking the new year, at the time of the transplanting of rice. The blood that is shed is offered to the "mother of the marine worms" and to the spirits of the rice with the aim, among other things, of promoting fertility. The ceremony is ancient and therefore it cannot be said that it "replaces" the battles prohibited by the Dutch, especially since the jousting opposes two teams belonging to the same ethnic group. At most, it is an opportunity for young men to prove their bravery and skill in combat, a dimension that probably gained in importance after the pacification, but which in no way explains the staging of the event. A climate of diffuse inter-ethnic hostility has persisted to this day. The no man's lands are still perceived as dangerous areas, and inter-ethnic murders are one of the main concerns for the police authorities. A dramatic event that occurred in 1998 illustrates the persistence of traditional antagonisms, showing that the use of violence remains an option for conflict resolution.

On November 5 of that year, a violent conflict between the Loli and the Wejewa, two ethnic groups from the west of the island (fig. 5), left more than 100 dead in the town of Waikabubak (Vel, 2001; Mitchell, 2007). Almost 900 houses occupied by Wejewa residents in Waikabubak, the administrative capital of the western half of the island located in Loli territory, were destroyed by angry Loli who felt discriminated against in access to public jobs due to the intervention of a Wejewa elected representative. The fighting on what later became known as "red Thursday" was triggered by the arrival of a large group of around 2,000 armed Wejewa. The contingents from the surrounding Loli villages were encouraged by the traditional priests, who "demonized" the Wejewa by likening them to wild boars, symbols of evil forces and targets of ritual hunts (fig. 6) that take place at this time of year as part of the celebrations of the annual wula podu ceremony. They ordered them to wear traditional dress and use only traditional weapons, namely a kind of multipurpose machete, spear and shield, which put them on equal footing with their opponents in terms of equipment. The fighting lasted only one day but was particularly violent and ferocious, with the 100 officially recognized deaths being a conservative estimate. The groups of warriors who descended from the villages acted without coordination, if the incomplete accounts available are to be believed, and

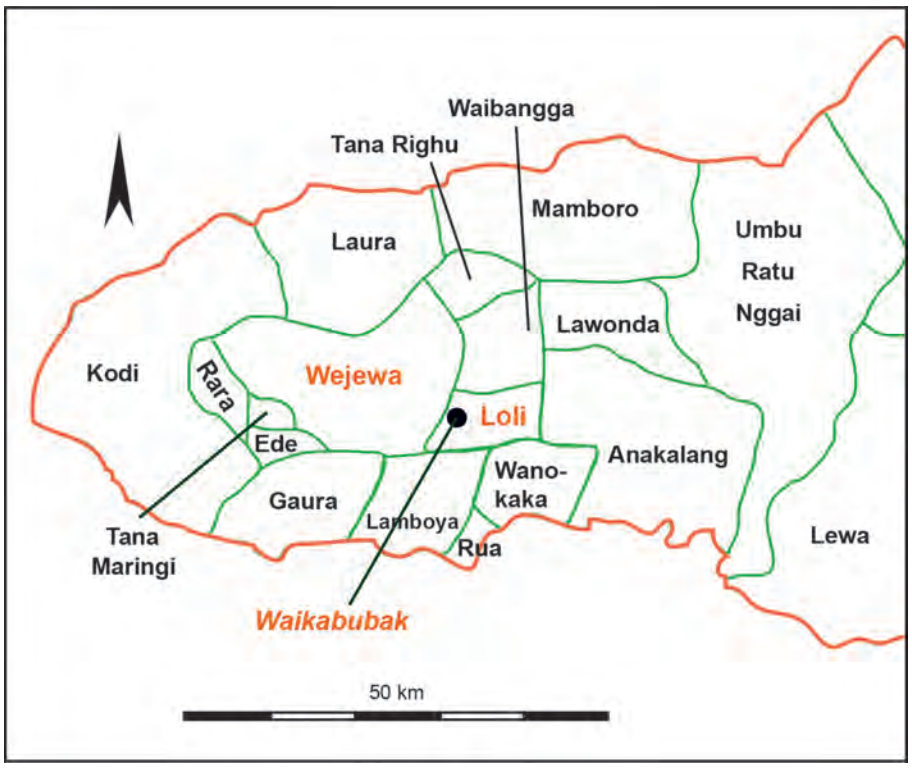

Fig. 5 – Location of the two groups involved in the "Red Thursday" fighting (CAD C. Jeunesse based on Doubrawa, 2009).

Fig. 6 – Return from the ritual wild boar hunt (Tarung, Loli, october 2023).
In the foreground on the left: hunter in traditional dress carrying his spear (photo C. Jeunesse).

no ethnic "leader" emerged for the occasion. No one has since been convicted in connection with this event, which is generally denied, particularly in the media. Even today, people only talk about it reluctantly and without going into detail. The police passivity, at the time weakened and disoriented by the political turmoil that accompanied the end of Suharto's dictatorship,[3] contributed to the escalation. It was therefore a loosening of police control that allowed, as in other regions of Indonesia at the same time, the spectacular expression of latent ethnic antagonisms. Even if the causes of the conflict have led some analysts to reduce it to a non-traditional form of social rivalry, what took place was indeed a small inter-ethnic war. According to a well-known mechanism, a crisis situation led to a reactivation of ancestral identity reflexes. The unspoken and the ensuing embarrassment are a clear indication of the unease following an event that cannot be categorized using the sociological frameworks in use and the dominant social norms.

In the absence of sufficiently precise information, no one knows whether the conflicts prior to the Dutch pacification could have resulted in such high numbers of victims. Let us now see what is known about the traditional forms of social violence. Two key parameters will guide our approach. The first leads us to differentiate the cases of violence according to whether they are internal or external in relation to ethnic boundaries. The second consists of distinguishing the specific forms of the two major types of socio-political organization described above.

CONFLICTS WITHIN WESTERN EGALITARIAN SOCIETIES

As we have seen, these societies were simultaneously socially hierarchical and politically egalitarian. Individual identity was defined by ethnicity, language, co-residence within the same village, clan and lineage affiliation, and relationships of affinity with the lineages that gave and received women. Clans, lineages (both non-territorialized) and villages were politically autonomous. Political management (everyday politics) was carried out by village councils where the chiefs of noble and common lineages sat side by side with no difference in power. Ensuring respect for custom was the responsibility of the clans and, more specifically, of the rato, the traditional priest. The traditional priests of the animist religion (one per clan within the same village) enjoyed great moral

authority, but their role was essentially ritual. They were the ones who managed, within the clans, the relationship between the living and the ancestors (who retained a social existence, were an integral part of the clan and lineage and involved in all important decisions) and who ensured the smooth running of the complex organization of ceremonies, an area in which the sharing of responsibilities and tasks between the clans was regulated by a skillful balance.

Entrenched behind a dry stone wall, the dwellings of the same village formed a defense community against external aggression, in a context marked by permanent insecurity linked to headhunting and raids carried out by the various participants in the slave trade. The latter were captured on behalf of the stratified estates in the east of the island, but also to supply an "international" market (and in particular the Dutch colonial plantations on the island of Java) which was very active in the 18th and 19th centuries and which was only truly interrupted, despite the official abolition in 1860, by the pacification at the beginning of the 20th century. According to a well-known pattern, the acephalous societies in the west of the island were particularly vulnerable due to the absence of a centralized organization. For at least two centuries, they therefore served as a reservoir for the organizers of the slave trade. This, together with sanitary conditions, can be considered one of the major causes of the relatively low population densities encountered by the Dutch when they actually settled there at the beginning of the 20th century. The area of egalitarian societies was then an underpopulated territory where the pressure on the land was low and where, as a result, the ethnic groups could maintain vast no man's lands between them. The hierarchical societies themselves practised a low-intensity slavery, far below the levels reached in the aristocratic domains of the east (tabl. 1). Slaves were considered ritual goods used in particular for ceremonial exchange, including the payment of the bride price. They were then found as part of a set of offerings that also included buffaloes, horses and gold ornaments.

The role of the border can be illustrated by cattle rustling, which is still practiced today. The legal context changed completely depending on whether it took place inside or outside the ethnic boundaries. Inside, it was a serious offense, likely to generate bloody conflicts between clans, in the same way as insulting or kidnapping a woman. When perpetrated on the territory of a neighboring ethnic group, it became a duly celebrated feat. It was one of the ways for young men to build a reputation by showing their bravery and courage.[4] It was part of a gradation of levels of difficulty (and the associated benefits in terms of prestige) in which the next level was the headhunting raid and/or capture of prisoners destined to become slaves or hostages ransomed. In Sumba, these two activities were only possible between different ethnic groups. Headhunting was inconceivable between clans or villages,[5] unlike what was observed, for example, among the Naga people of north-eastern India. The territories of neighboring ethnic groups can therefore be seen as predatory zones where one could hope to obtain cattle, heads or slaves by violent means.

Wars were used to settle conflicts arising from these predatory activities or as a result of murders or attacks on women. On the other hand, they were never intended to seize territory, probably at least in part because, until recent decades, land was never a scarce and coveted resource. Economic motivation was always secondary, even if looting was perpetrated in the raids carried out in the contexts listed above. Buffalo were stolen to increase one's prestige, but also to expand herds whose sole purpose, as sacred goods, was to circulate as part of ceremonial exchange.

J. Hoskins (1987, p. 608) described an example of war waged by the Kodi on the territory of a neighboring ethnic group. It was a headhunting expedition intended to avenge the loss of heads taken by the adversary and thus restore the balance between the two ethnic groups. Contrary to the way in which headhunting is often depicted, it was not a stealthy raid relying on the use of surprise, but an expedition led by a fairly large group of warriors, richly adorned and dressed, who noisily announced their arrival with the help of rattles. The protagonists of the expedition belong to a small group of Kodi clans specialized in headhunting and who, in this case, represent the entire ethnic group. For the heads, the counting of losses and profits is done at the ethnic level. With each revenge raid, what needs to be restored is the fertility of the entire ethnic group, not that of a particular clan or lineage (Hoskins, 1996b, p. 224). As we have seen, this type of expedition could be accompanied by the looting of food supplies (Hoskins, 1989).

Such expeditions could also be used to avenge a murder. In the same quest for prestige that drove the theft of buffalo, the ideal was to kill a renowned warrior, but the execution of a helpless old man was enough to restore the balance, regardless of the identity and characteristics of age, sex or status of the "internal" dead person who was being avenged. Women and young children, captured to be enslaved, were collateral victims and can be seen as one of the forms of plunder. The protagonists of the raid were, in this case, close relatives of the victim who were accompanied by "mercenaries" paid in the form of animals taken from the loot (buffalo and pigs), or in the form of debt forgiveness. This type of conflict was also an opportunity to take prisoners who would be ransomed. The warriors were all mounted. The weapons used were machetes, spears and buffalo-skin shields, an assemblage reproduced in the panoply used during "red Thursday" and, even today (with the exception of the shield), during ritual hunts carried out as part of the wula podu ceremony. As J. Hoskins explains, the inter-ethnic warfare was endless and constituted an ordinary feature of the relationship between neighboring ethnic groups (Hoskins, 1996b). Internal needs (conquest of prestige, restoration of fertility through headhunting) being constant, the same was necessarily true of the counter-measures that consisted of revenge raids intended to restore the balance.

WARS IN STRATIFIED SOCIETIES

The scale changes completely when we turn to the stratified societies of the East. The event that triggered the military conquest of the island by the Dutch at the beginning of the 20th century was the plan of the raja of one of the aristocratic domains, Lewa-Kambera, to take the small port of Waingapu, which served as a commercial bridgehead for the colonial power (Vel, 2001, p. 146). War was a structural feature of aristocratic domains. After having, in all likelihood, helped to conquer power, it then constituted one of the most effective means of retaining it. These complex chiefdoms constituted unstable systems in which the raja, in order to preserve his position, had to constantly renew and enrich his slave population and produce, through looting, the wealth that enabled him to retain the loyalty of the members of his clan and of other noble clans. According to accounts from the 19th and early 20th centuries, warfare appears to have been one of the pillars of Sumbanese stratified pre-state societies.

In addition to the lure of booty, military expeditions led by expansionist "war lords" (Hoskins, 1996a) were motivated by a desire for territorial conquest and could result in a restructuring of borders. The aim was clearly to expand one's territory by imposing one's supremacy on neighboring aristocratic domains. The conflicts pitted royal families, who also exchanged wives, against each other. As in the egalitarian societies of the West, looting and the capture of prisoners destined to become slaves or to be ransomed were commonplace. The shield and spear were the most common weapons (fig. 7). The troop was led by the raja or another aristocrat and included mercenaries and slaves. The latter were not former prisoners of war, who belonged to a lower category, but "hereditary" court-slaves (*ata mema*), who were also used as domestic servants and enjoyed a number of privileges, such as being inalienable and being buried next to the monumental tomb of their master (Hoskins, 1996a and 1996b, Forth, 1981, pp. 215–216). To designate the members of this category, created according to cosmogonic myths with the nobles or commoners at the beginning of time, terms borrowed from the vocabulary of kinship were used, in the context of a relationship comparable to a form of paternalism. The closeness of the relationships of personal dependence is illustrated by the practice of voluntary accompanying death, which persisted long after the legal prohibition of slavery and the effective colonization of the island by the Dutch.

Mercenaries came from traditionally warrior groups originating from neighboring islands of Sumba, especially Savu, Flores and Sulawesi. J. Hoskins mentions the example of a war waged by the raja of Kapunduk with the help of mercenaries from these three regions, among others (Hoskins, 1996b, p. 236, note 4) and also the case of the raja of Lewa, who recruited Ende mercenaries from Flores and paid them with items taken from the spoils, including slaves (Hoskins, 1996b, p. 227). Some sources indicate that the majority of war victims were slaves killed by other slaves (Hoskins, 1996b, p. 227). The fighting between aristocrats took place separately. The organization of conflicts included the formation of temporary

Fig. 7 – A raja and his warriors around 1930 (photo Nationaal Museum van Wereldculturen, collectie.wereldculturen.nl).

war alliances between domains. These were therefore real small armies that identified, at least temporarily, with one or more aristocratic domains. Peace was concluded in ceremonies marked by exchanges of goods that reproduced those of the bride price (Hoskins, 1996b, p. 232) and where the victor assumed the symbolic superiority that usually went to the giver of women. The exchange of women between "royal" families resumed once peace was concluded.

The issue of relations between aristocratic domains and egalitarian ethnic groups has so far attracted little interest. It is more than likely that the former engaged in raids to fuel the slave trade. We know from Dutch reports that at least some rajas acted as intermediaries with external merchants and that their capitals were gathering places for slaves captured in the interior.[6]

CONCLUSION

Despite the absence of overarching institutions above the clans, the egalitarian societies of the West had real political boundaries. Internal conflicts were modest in scale, limited in time, and settled by customary legal procedures. Between neighboring ethnic groups there was a situation of endemic warfare, of low intensity as far as can be judged, with "rebalancing" conflicts provoked by murders at the borders and acts of predation such as the capture of slaves, the taking of heads and the theft of livestock. The quest for prestige among young men played a driving role in triggering operations. In some cases at least, the raids were carried out by specialized clans. They always ended with a territorial status quo, as the conquest of territories was never one of the war objectives. The fact that neighboring ethnic groups were seen as reservoirs of heads and slaves, and therefore prime targets for predation, denotes a particular, highly ethnocentric conception of otherness.

The area of the stratified estates was the stage for wars between equal sovereigns, who were also partners in the networks of matrimonial exchange. The wars involved the entire male population, including court slaves. Real armies led by rajas comparable to war lords and partly made up of mercenaries recruited through a regional market encompassing the neighboring islands, waged conflicts that could lead to territorial conquests. Borders were no longer ethnic boundaries, but political lines separating the areas controlled by the various ruling families. War had become a factor of internal cohesion. A good raja supplied his allies from the aristocratic clans with warrior prestige and booty, the latter also serving to reward the mercenaries. This mode of operation developed in the 19th century, borrowing some of its characteristics from the Muslim principalities of the neighboring islands. These principalities were a kind of maritime state that had an administration and pursued genuine trade policies based largely on the exploitation and distribution of products—including slaves—extracted from areas populated by acephalous tribal societies, in their own hinterlands or on more or less distant islands such as Sumba. In my opinion, the stratified non-state societies of Sumba provide a very useful model for understanding certain socio-political contexts of recent European prehistory, for example the system of "principalities" of the Hallstatt-Early Iron Age sequence (Jeunesse, 2019).

In Sumba, the stark contrast between the two forms of socio-political organization is coupled with a marked opposition in terms of external violence. The seemingly rapid transition from a democratic ethos to an acceptance of submission to arbitrary authority is not unique to this island. This is known to occur in other contexts such as that of the Kachin of Burma (Leach, 1954) and the Konyak Naga (Fürer-Haimendorf, 1969), with clear contrasts between communities living under a democratic regime and others dominated by autocratic chiefs (*gumlao* vs. *gumsa* systems among the Kachin, *thenko* vs. *thendu* among the Konyak). Among the Konyak, the village chiefs with an autocratic regime behaved like "war lords", waging military campaigns aimed at subduing other villages and forcing them to pay tribute. War was therefore used, at least in part, to establish small principalities through territorial conquest. Here too, the practices in force in egalitarian societies have been abandoned, as illustrated by the situation in egalitarian societies of western Sumba, where the logic of conflict remains close to that described by C. Darmangeat for Australian hunter-gatherers (Darmangeat, 2020 and 2021). For him, "Aboriginal collective armed action is characterized by its vindicatory nature" (Darmangeat, 2020, p. 81); it "embodies a particular form of justice; […] the continuation of justice by other means" (Darmangeat, 2020, pp. 88–89). The triggering factors are mainly disputes over the right to women (60%) and revenge against a hostile act of witchcraft. Territorial conquest is not a motive for aggression. With the Sumbanese tribes, we have moved into the world of farmers. In addition to disputes over women, other causes of external conflict include cattle rustling and headhunting. The first has no economic motivation (it is not a way to get rich or improve the daily ration), but it is a means for young people to show their bravery and thus gain prestige. As with the capture of slaves, the aim is to seize goods that are reinvested in internal social competition or, as with heads, are necessary for certain rituals. The absence of territorial conquests is another illustration of the irrelevance of the economic factor. Conflicts related to headhunting testify to a desire for rebalancing that can be assimilated to what C. Darmangeat places in the "judicial" drawer, a notion that we are inclined to avoid when it comes to inter-ethnic relations. We have seen that headhunting stems from a structural dimension. The constant need for new heads and the revenge that their acquisition provokes explain the endemic nature of the conflict between neighbors.

In the complex chiefdoms of the east of the island, there has been a shift to "modern" forms of warfare, similar to those generally associated with state contexts. War is used to conquer territories, impose one's will and

establish lasting domination over the adversary. With the shift to stratification and the emergence of dynasties of supreme chiefs, it has acquired a geopolitical dimension, illustrated by alliances between chiefdoms and, at least in some cases, the annexation of the territories of the defeated. At the same time, armies became partially professionalized, with the use of outside mercenaries having no family ties with their "employer" and motivated purely by material gain. The idea of rebalancing dissolved, along with the tribal system and the democratic ethos, in favor of a cynical behavior intended to satisfy the will to power of the *raja*. The sacred and immutable boundary of the western ethnic groups gave way to shifting limits separating the zones controlled by supreme chiefs who were also the owners of the arable land of their respective domains. The contrast between the way external conflicts are conceived in the two socio-political forms represented in Sumba is a fruitful source of meditation on the modalities of warfare in pre-state societies. It is important to point out, however, that the observed pattern cannot be generalized without caution to the whole debate on "primitive warfare". To cite just one example, territorial conquest, even if it is rare, is indeed part of the repertoire of forms of violence among groups with egalitarian political organization in the New Guinea highlands, particularly in densely populated areas such as the Mount Hagen region (Berndt, 1964). While the situation among hunter-gatherers today seems to be generally well understood, thanks in particular to the work of C. Darmangeat, that which characterizes the numerous and diverse group of non-stratified agrarian societies remains largely to be elucidated, particularly through large-scale comparative studies.

NOTES

1 Known mainly through the work of G. Forth on the Rende domain (Forth, 1981) and R. Needham on the Mamboro domain (Needham, 1987).

2 The conflicts that will be discussed later and an annual festival that brings together the most important traditional priests every year in Wunga, the village considered to be the oldest on the island.

3 On this aspect, particularly its interethnic dimension, see J. Bertrand, 2008.

4 For the Lamboya, for example, see D. Geirnaert-Martin, 1992, p. 254.

5 For the Kodi, see J. Hoskins, 1989, p. 427.

6 See, in particular, G. Forth, 1981, p. 215, and R. Needham, 1987.

Christian Jeunesse
Université de Strasbourg, MISHA, Strasbourg, France
jeunessechr@free.fr

REFERENCES

ADAMS M. J. (1973) – Structural aspects of a village art, *American anthropologist*, 75, pp. 265–279.

ADAMS R. (2007) – *The megalithic tradition of West-Sumba, Indonesia: An ethnoarchaeological investigation of megalith construction*, PhD thesis, Simon Frazer University, Vancouver, 506 p.

BERNDT R. M. (1964) – Warfare in the New Guinea Highlands, Part 2 « New Guinea: The Central Highlands », *American anthropologist*, New Series, 66, 4, pp. 183–203.

BERTRAND J. (2008) – Ethnic conflicts in Indonesia: National models, critical junctures, and the timing of violence, *Journal of East Asian Studies*, 8, 3, pp. 425–449.

DARMANGEAT C. (2020) – *Justice and warfare in Aboriginal Australia*, Lanham, Lexington Books, 290 p.

DARMANGEAT C. (2021) – *Justice et guerre en Australie aborigène*, Toulouse, Smolny, 350 p.

DOUBRAWA I. (2009) – *Tradition und Innovation der Indigenen Architektur auf Sumba im Kontext et ostindonesischen Inselwelt*, Diplomarbeit, Technische Universität Wien, Wien, 359 p.

FORTH G. (1981) – *Rindi. An ethnographic study of a traditional domain in Eastern Sumba*, The Hague, Martinus Nijhoff (Verhandelingen van het KoninklijkInstituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 93), 519 p.

FÜRER-HAIMENDORF C. von (1969) – *The Konyak Nagas. An indian frontier tribe*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 109 p.

GEIRNAERT-MARTIN D. (1992) – *The woven land of Laboya. Socio-cosmic values in West Sumba, Eastern Indonesia*, Leiden, Leiden University, 449 p.

GUNAWAN I. (2000) – *Hierarchy and balance: A study of Wanokaka social organization*, Canberra, Australian National University, 354 p.

HOSKINS J. (1987) – The headhunter as hero: Local traditions and their reinterpretation in national history, *American ethnologist*, 14, 4, pp. 605–622.

HOSKINS J. (1989) – On losing and getting a head: Warfare, exchange, and alliance in a changing Sumba, 1888-1988, *American ethnologist*, 16, 3, pp. 419–440.

HOSKINS J. (1996a) – Introduction: Headhunting as practice and as trope, in J. Hoskins (ed.), *Headhunting and the social imagination in Southeast Asia*, Stanford, Stanford University Press, pp. 1–49

HOSKINS J. (1996b) – The heritage of headhunting. History, ideology and violence on Sumba, 1890-1990, in J. Hoskins (ed.), *Headhunting and the social imagination in Southeast Asia*, Stanford, Stanford University Press, pp. 216–248.

HOSKINS J. (1998) – Sumba, in D. Newton (ed.), *Arts des mers du Sud. Insulinde, Mélanésie, Polynésie, Micronésie*, Paris, édition Adam Biro, pp. 114–123.

JEUNESSE C. (2019) – Dualist socio-political systems in South East Asia and the interpretation of late prehistoric European societies, in S. Kadrow and J. Müller (ed.) *Habitus? The social dimension of technology and transformation*, Leiden, Sidestone Press Academics, pp. 181–213.

KUIPERS J. C. (1990) – *Power in performance. The creation of textual authority in Weyewa ritual speech*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 198 p.

LEACH E. R. (1954) – *Political systems of Highland Burma. A study of Kachin social structure*, London, Bell and Son Ldt, 324 p.

MITCHELL D. (2007) – Tragedy in Sumba. Why neighbours hacked each other to death in a remote part of Indonesia, *Inside Indonesia,* 58, https://www.insideindonesia.org/editions/edition-5849/tragedy-in-sumba

NEEDHAM R. (1987) – *Mamboru. History and structure in a domain of Northwestern Sumba*, Oxford, Clarendon Press, 202 p.

VEL J. A. C. (2001) – Tribal battle in a remote island: Crisis and violence in Sumba (Eastern Indonesia), *Indonesia*, 72, pp. 141–158.

DISCUSSION

Jean-Loïc Le Quellec: I have heard that there is a link between fertility and headhunting. And I don't know how true this is, but I read in Downs that in Sumba there is an annual ceremony around the pole where heads are hung. A myth similar to Hainuwele explains this by saying that that cultivated plants appeared by springing up above the corpse of a sacrificed woman. The woman in question had a brother, his head was cut off and hung on the pole by order of the Raja, and this is commemorated every year around the pole and is the reason for headhunting. And I wonder if this relates to the earlier question about whether archeology can help us understand this subject, which is very difficult to grasp otherwise. Do the poles and skulls leave any traces?

Christian Jeunesse: It's not certain! I think that other ways of preserving skulls are more likely to leave archaeological evidence. I didn't know the details of the myth, but it supports the fundamental role of these heads in ensuring or restoring fertility.

Sylvain Lemoine: I've got a question about borders. Do they correspond to particular geographical or topographical entities? For example, does each ethnic group live in a separate valley? Are they separated from their neighbors by mountains? And, as a follow-up question, do they speak the same languages? Are there any notable cultural differences between these different ethnic groups in terms of material culture or other aspects?

C. J.: One very interesting aspect of Sumba is that we are dealing with a population that is very fragmented ethnically and linguistically, but in which we observe a homogeneous material culture. In other words, if archaeologists were to work in a context where everything was fossilized, as we do with prehistoric European cultures, I think we would have created a single culture: The"Sumbanian". But beneath this material uniformity, lies an extremely significant fragmentation. As for the borders, in some areas, they run more or less along the valleys. But not all the regions are hilly. So there are also areas marked by a topographical continuity between two ethnic groups. What then acts as the topographical divide is the no man's land, which is very significant. This is a fascinating phenomenon. Even today, when you enter a no man's land and encounter people there, they are afraid. That's because you usually enter with members of a particular ethnic group. Those who are of a different ethnicity, or even of the same ethnicity, but who have seen them arrive from afar and are not quite sure who they are dealing with, show sheer fear since these areas are dangerous. Even now, you could be killed there by gangs of young people seeking fame.

Christophe Darmangeat: I have a comment and a question. The comment is that I'm not sure I understood what you said at the end about borders. I understood that, in your opinion, this contrasted with what we see among hunter-gatherers. In fact, nothing you say about this sense of ethnic belonging is alien to hunter-gatherers. To build on what Sylvain [Lemoine] said, we find these differences with neighbors that justify seeing them as completely unlike us, that they are much worse off, etc. If these differences don't exist, we invent them and, in any case, the smallest difference is exaggerated. There are testimonies in Australia about marriage rules that vary greatly from one place to another. For example, people might say: "Those who live 30 km away have a slightly different rule about marrying a third cross-cousin". For us, it seems completely anecdotal, but for them, it's what distinguishes "good" from "bad" people. I think it's really something that we actually find in many places: this sense of ethnic identity and, consequently, these potentially conflictual relationships. In any case, as you were saying, others are seen as people you can, or even should, take advantage of. The rules of social interaction are completely different within one's community compared to those applied to outsiders. The question now is: you mentioned Eastern societies and their rajas, saying that they have the power to force people to go to war (and they are the ones who declare it in the first place)…

C. J.: You're going to tell me that they're states.

C. D.: Indeed! And they have the power to tax the people through forced labor. Why do you call them chiefdoms and not states?

C. J.: Out of respect for the work of our fellow anthropologists who have studied these regions. These organizations do not have the same complexity found at the next level up, which is that of the larger areas. That level is the principalities, which have real royal administrations. That is not the case here.

C. D.: So we could rather say that they are states without administration, versus states with administration.

C. J.: Perhaps this is the most reasonable solution.

Maxime Petitjean: I had a small comment about the comparison you made at the end of his presentation between these societies and the Iron Age societies of Europe. There is also an interesting passage in Caesar's Gallic War, which you may have already come across. It is an ethnographic development about the Germanic tribes, where certain elements are very similar to what you described about these frequent raids between neighboring communities that result in the creation of a no man's land around these territories. This is exactly what Caesar describes about the village raids that Germanic communities carried out against each other. There is a no man's land and the objective of the raid is to bring back resources. Not everyone in the community takes part: it is done on a voluntary basis. A chief proposes an expedition, and then they return with livestock or other resources.

C. J.: There are similar elements in Tacitus' Germania. In my view, the Germanic tribes described by Tacitus can be likened to western Sumba. They are hierarchical, egalitarian, acephalous societies. And the comparison that I have developed the most so far is with societies that I suspect are stratified, at the transition between the first and second

Iron Ages in Central Europe, the famous Hallstatt principalities. I will not dwell on this point because it is not our main topic, but there are many similarities. For example, in the stratified societies of the east of the island, there are princely tombs, even today, with extremely spectacular architecture. These are places where gold regalia are found. They are also places with real courtyards, with court artisans, goldsmiths, etc. In fact, there are many aspects we could listed that show that there are two different configurations in Sumba, and that these can be compared to what we find in European prehistory. Hence the usefulness of these models. It is not about finding keys for immediate interpretation, but about helping us think on how Iron Age societies may have actually functioned.

Jürg Helbling: I would like to know if those who were sold as slaves were only prisoners of war, or if it also included convicts from these ethnic groups themselves.

C. J.: I don't have any information on this point. I wish I did! Not all prisoners of war were sold as slaves; some were returned to their original clan in exchange for ransom. However, some prisoners of war became slaves who could be sold later as merchandise.

C. D.: If I understood correctly, you were saying that headhunting had an ambivalent aspect: it was both a fertility cult, a means of bringing magical and religious benefits, and at the same time it was carried out as an act of revenge. This is a feature found elsewhere, and it ties in with the discussions on the aims of these practices, which sometimes overlap. In some places, revenge is clearly being carried out, without taking the enemy's head. In other places, headhunting is done specifically for a magico-religious benefits. And then there are places where there is a tendency to combine business with pleasure, or more precisely, to combine two useful things together: to kill two birds with one stone. Expeditions are launched to collect heads, and while they're at it, target those they want revenge on. This complicates the phenomenon of headhunting.

C. J.: And there is a third factor, which is headhunting by young people who want to build a reputation for themselves, which is an important aspect. Here we see a parallel with the Iroquois model: going out to collect heads is the same as capturing prisoners or people to torture and sacrifice.

J.-L. L. Q.: This ambivalence, killing two birds with one stone, applies to all trophies.

C. D.: No, because the trophy itself is not necessarily expected to bring magical or religious benefits. Strictly speaking, the term "headhunting" is usually reserved for situations where the head is brought back because, as such, if it is treated properly, it is believed to make the coconuts grow, help people have many children, allow for mourning, etc. Whereas the trophy, in the same way as a hunting trophy, is more about saying: "I have fought—for another reason—I show how much of a great warrior I have been." Here, once again, headhunting often involves a mixture of different aspects, and that is why it is a phenomenon that, incidentally, has not really been studied in depth. There is no comprehensive overview of headhunting, no book that deals with it on a global scale. There are only local studies, even though it is a quite widespread practice.

C. J.: Depending on the motivation, there are also different kinds of heads. For fertility purposes, the head of a child, a woman or an old man is enough. But for the prestige, it is obviously better to bring back the head of someone considered a great warrior.

C. D.: It depends! Sometimes bringing back women's and children's heads proves that you have been able to infiltrate to the heart of enemy territory and therefore that you have been more cunning than if you just killed a warrior.

C. J.: That's true.

J.-L. L. Q.: Its not just heads, but also parts of heads, and other body parts: scalps, teeth, jaws, ears, genitals, fingers, hands, skin… that's what I meant by "trophies". Many of these have fertilizing and nourishing value in the broadest sense, and serve as trophies ("look how successful I've been and how I deserve respect") and things that, when properly treated, possess a magical-ritual value. This goes well beyond the framework of strict "headhunting".

« Le Corps de mon ennemi » : conflits armés dans les sociétés sans richesse
Actes de la séance de la Société préhistorique française, Toulouse (23-24 avril 2024)
Textes publiés sous la direction de Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon et Nicolas Teyssandier
Paris, Société préhistorique française, 2026 (Séances de la Société préhistorique française, 23)
p. 123-144
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

« C'est la faute de la flèche ! »
La guerre anga et ses corrélats (Papouasie-Nouvelle-Guinée)

Pierre Lemonnier

Résumé : En Nouvelle-Guinée, comprendre la violence collective contre autrui – rixe, vendetta ou guerre –, c'est décrire et analyser ses relations avec d'autres aspects d'une organisation sociale et d'un mode de pensée. Qu'il s'agisse de la gradation des formes de violence selon les causes qu'on leur reconnaît localement, des armes, des tactiques ou des dispositifs de défense mis en œuvre, c'est l'homogénéité du phénomène « guerre » que montre l'ethnographie des groupes anga. Des situations très contrastées se dégagent en revanche dès que l'on se tourne vers la fabrique des guerriers lors des initiations, vers l'engagement de puissances invisibles dans les combats ou vers les manières de suspendre ceux-ci et de compenser les pertes. Tant le statut politique des agents concernés que l'usage des richesses (particulièrement celui du porc) dans toutes sortes de prestations – cycle de vie et compensations pour homicide – révèlent alors une combinatoire possiblement instructive pour la compréhension des rapports entre la guerre et la mise en place d'échanges de richesses conduisant à l'exploitation du travail d'autrui dans la grande île.
Mots-clés : Anga, Papouasie-Nouvelle-Guinée, Ankave, Baruya, combat, initiation, chamanisme, richesse, inégalité.

« Ils lui ont coupé la tête, les bras et les jambes. Ils sont rentrés au village en chantant. Ils l'ont cuit et mangé » (Blackwood, 1978, p. 120).

INTRODUCTION

Ce n'est pas de la guerre en Nouvelle-Guinée en général que traite ce texte, mais des combats d'un ensemble limité de peuples montagnards de la grande île, les Anga de Papouasie-Nouvelle-Guinée, et, surtout, de la place centrale que tenaient ces affrontements dans la vie quotidienne, l'organisation sociale et les systèmes de pensée de ces agriculteurs forestiers.

Les informations mobilisées ici sont celles fournies par des acteurs pour qui les violences armées de toutes sortes (rixe, vendetta ou guerre) restaient, voire restent, une préoccupation constante. C'est par exemple avec un enthousiasme généralisé que les Baruya de Wonenara complétèrent leur stock de boucliers et de flèches en 1983, lors d'une reprise des combats avec leurs voisins Yewarenaasa (fig. 1). Chez les Ankave, à cinq jours de marche de là, à la fin des années 1990, un initié du troisième stade des rites masculins ankave s'entendait toujours dire : « Maintenant que tu as vu ça, abandonneras-tu ta femme et tes enfants lorsque l'ennemi débarquera ? » Les derniers accrochages avec les anciens adversaires remontaient à une trentaine d'années, mais la crainte de les voir franchir le mur de montagnes qui borde leur territoire restait dans tous les esprits. Même ceux des Anga que l'évocation des combats du passé plongeait dans une irrépressible hilarité (« Tu imagines : ils étaient notre gibier ! On était leur gibier ! », me disait-on en 1980 chez les Kapau) possédaient une expérience directe des combats. C'est chez les Kapau que B. Blackwood a entendu à maintes reprises la formule citée en tête de ce texte, et c'est chez eux qu'eut lieu le dernier massacre d'ampleur (vingt-six tués), à Yaba, en septembre 1961 (Carey, 1961-1962).

Bref, mes interlocuteurs savaient qu'une simple herminette de pierre tue sur le coup celui dont on en frappe la tempe et narraient par le menu les embuscades et mille et une traîtrises dont l'histoire locale est faite : « Au signal donné, lorsqu'Untel s'est saisi d'un entre-nœud de bambou rempli d'eau, ils les ont tous massacrés ! »

Il me faut encore préciser que le monde anga n'avait rien à voir avec ces sociétés de Nouvelle-Guinée dont

Fig. 1 – On sort les boucliers de la maison des hommes de Wuyabo en vue de la guerre avec les Yewarenaasa, qui vient de reprendre (Wonenara, 1983 ; cliché P. Lemonnier).

des dizaines voire des centaines d'hommes se lançaient des flèches et des javelots tout au long du jour ; on n'y faisait pas la guerre pour venger des ancêtres morts ; et pas davantage la chasse aux têtes. Il n'existait pas non plus de glissement d'une phase de guerre « ritualisée » à un déchaînement sans limite de violence. Enfin, à l'exception du tir de chevrotine (calibre 12) qui tua un grand guerrier yewarenaasa, la dernière guerre des Baruya fut une affaire d'arcs et de flèches. On n'y vit aucun de ces affrontements hors contrôle à coups de fusils d'assaut que montrent aujourd'hui les télévisions, mais chacun rappela alors que le succès des Baruya illustrait la réussite des récentes initiations masculines (1979), productrices d'efficaces apprentis guerriers (Lemonnier, 2023).

Ce point est essentiel, et c'est ce type de liens, c'est-à-dire de rapports entre la violence armée et plusieurs institutions et pratiques constitutives des cultures anga, que je me propose d'exposer, y compris à propos de pratiques faisant obstacle à une ébauche de hiérarchie permanente entre les hommes ou limitant *de facto* la mise en place de distinctions sociales fondées sur des richesses (porcs et coquillages).

1. LES ANGA

Parlant douze langues apparentées, mais le plus souvent non intercompréhensibles, et répartis en une cinquantaine de groupes locaux, environ 150 000 Anga occupent un espace de 18 000 km² à cheval sur trois provinces de Papouasie-Nouvelle-Guinée : Eastern Highlands, Gulf et Morobe (fig. 2). Tous sont des agriculteurs cultivant de petits champs (0,1 à 2,5 ha) le plus souvent défrichés dans la forêt tropicale. Les tubercules (taros et patates douces) fournissent le gros de la diète mais on consomme également quantité de canne à sucre, de bananes et de légumes à feuilles. Tous sont également des éleveurs de porcs (*Sus scrofa papuensis*, semblables à des sangliers domestiqués). Le gibier (marsupiaux, porcs sauvages ou oiseaux) est marginal pour l'alimentation, mais il tient une place fondamentale dans les rituels d'initiation et dans les échanges (entre affins notamment). Une savane anthropique occupe une partie plus ou moins importante des fonds de vallées, particulièrement autour de Menyamya, au cœur du pays anga, à proximité des sites où chaque groupe place l'origine de l'humanité. Quelques arbres sur les crêtes environnantes rappellent qu'un jour la forêt a été proche, mais ce seul paysage évoque l'histoire millénaire des Anga, faite de très anciennes migrations (d'un clan ou d'une tribu mise en déroute ou cherchant à conquérir des terres moins occupées).

Les différentes langues évoquées à l'instant constituent autant de « cultures », disons de manières d'être anga : les membres de chacun de ce que j'appelle ici des « groupes » partagent des systèmes de parenté, une mythologie, des règles de résidence, des rituels, des formes de coopération largement semblables et, c'est le point important, globalement différents de ce que font et vivent les membres d'un autre groupe linguistico-culturel

anga. Les locuteurs d’une langue donnée se répartissent le plus souvent en plusieurs groupes locaux (occupant une ou plusieurs vallées) appelés ici « tribus » : des ensembles de personnes qui vivent à leur manière sur un territoire donné et sont prêts à se battre pour défendre et leurs terres et leurs façons d’y exister.

Toutes les sociétés Anga sont dites à « grands hommes » (Godelier, 1982) : la guerre et les initiations masculines y étaient les principales affaires collectives et, à la différence d’autres sociétés de Nouvelle-Guinée, il n’existait pas chez eux d’échanges cérémoniels remplaçant temporairement la guerre et liant les procédures de paix à des mariages. L’affirmation de l’égalité des hommes entre eux avait pour corollaire la supériorité supposée des hommes sur les femmes. Le cycle rituel masculin était d’abord vu localement comme une fabrique de guerriers, et les anthropologues ont souligné son rôle dans la reproduction de la domination masculine et dans la mise en place de hiérarchies temporaires entre les hommes : les experts rituels, les guerriers exceptionnels et les chamanes étaient un peu plus « grands » que les autres hommes, respectivement le temps des cérémonies, lors des guerres ou en cas d’épidémie. À un maître des initiations ayant droit de vie ou de mort sur les garçons, on déléguait la reproduction d’un ordre social revendiqué comme unique ; sur le champ de bataille, on reconnaissait à un grand guerrier le droit de disposer à sa guise ses « chiens » (formulation des Baruya) ; et on ne confiait rien moins que sa santé aux chamanes auxquels on obéissait en cas d’épidémie.

J’illustrerai plus loin combien les rapports entre ces trois contextes qui voyaient certains hommes s’élever au-dessus d’autres hommes distinguent entre elles les sociétés anga, directement ou indirectement du fait de leurs liens avec la guerre, y compris magique, mais il faut en premier lieu imaginer un instant ce que nous nommons « guerre » (généralement « grand combat ») signifiait.

L’état de guerre quasi incessant se traduisait d’abord, pour tous, par la peur des attaques : peur d’entendre, à l’aube, les guerriers qui entouraient une maison se claquer les mains sur les cuisses, manière de dire que ses habitants n’avaient aucune chance de leur échapper ; peur de recevoir une flèche dans le ventre en allant se soulager. Nul, homme ou femme, n’était à l’abri d’une embuscade alors qu’il ou elle se rendait dans un jardin un peu éloigné ou dans la forêt. Je garde en mémoire plusieurs arrivées

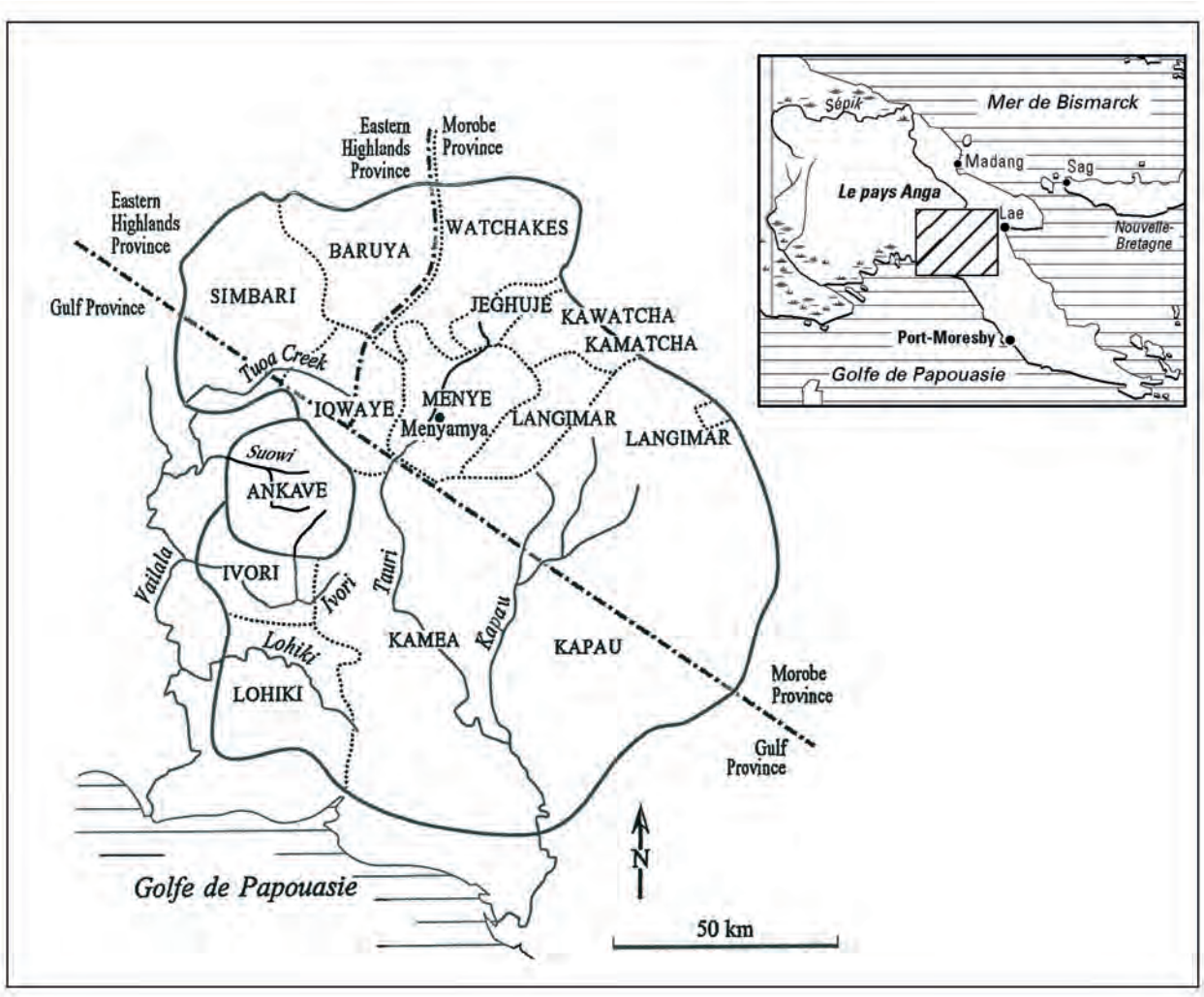

Fig. 2 – Carte du pays anga.

chez d'anciens ennemis de ceux qui m'accompagnaient alors : « Pierre, tu passes devant et tu feras bien remarquer que nous avons retiré les cordes de nos arcs ! »

Ce tableau quasi grand-guignolesque n'a pas pour but d'évaluer les misères des Anga à l'aune de celles d'autres populations en butte aux guerres *de facto* sans fin qui ravagent la planète, mais de donner au lecteur une idée de l'univers de violence dont je traite ici. Il importe également de se rendre compte que les hostilités impliquaient que la culture locale rende possible de côtoyer sans état d'âme des proches – père, frère, mari ou fils – dont on savait qu'ils n'hésitaient pas à fracasser à coups de casse-tête le crâne de femmes et d'enfants en bas âge. Une telle vision du monde, de ses proches, des ennemis et, plus généralement, des relations entre êtres humains impliquait une construction culturelle qui passait notamment par la mise en œuvre de la machinerie des initiations.

2. MOTIFS ET GRADATION DES FORMES DE VIOLENCES

Les Anga distinguent divers niveaux de combats armés – rixe, vendetta et guerre – qui recouvrent nos catégories et s'accompagnent de normes déterminant à la fois l'intensité du ou des conflits, c'est-à-dire la gradation des armes et des formes de combat correspondant à chaque cas, ainsi que l'identité de ceux supposés y participer. À ce seul titre, ces distinctions méritent que l'on s'y arrête, même si leurs frontières s'estompaient pour partie dans la pratique.

Une *rixe* est une altercation entre deux ou quelques hommes[1] d'un même groupe (hameau ou vallée) qui se traduit par des coups. Ce ne sont pas les raisons de la dispute qui sont mises en avant par ceux qui en parlent, mais la forme qu'elle prend : comme en français, il s'agit d'une « querelle accompagnée d'injures, de menaces et quelquefois de coups » – jamais de coups de poing, inconnus des Anga, sans doute parce que toucher même involontairement le nez d'une personne constitue une offense absolue, mais des impacts de bâtons en bois dur (d'environ 1,30 m de long) destinés à ce seul usage. On peut utiliser des arcs et des flèches, mais on tire alors uniquement dans les boucliers sortis pour l'occasion. Si d'aventure il y a un blessé, « c'est la faute de la flèche ! », et les choses en restent là. Les tirs à la volée à une cinquantaine de mètres de distance relèvent de ces combats qui ne cherchent pas à tuer[2]. Lors d'une rixe, il n'est pas « normal » de se menacer avec un casse-tête. Il n'est jamais question d'embuscade ou d'attaque à l'aube et, si d'aventure le sang coule, il n'y a pas de versement de compensation.

Les multiples motifs d'un tel affrontement interne à un groupe local sont ceux qui, dans l'ensemble de la Nouvelle-Guinée, déclenchent des hostilités d'ampleurs diverses, y compris d'interminables guerres. En l'occurrence, d'abord des affaires d'appropriation du « bien » d'autrui : épouse, cochon domestique, fruits et noix d'arbres semi-domestiques de la forêt (pandanus en majorité), œufs de gallinacée sauvage, écorce de ficus (utilisée pour fabriquer du tapa). Piéger ou chasser sans autorisation dans la forêt d'un clan (ou d'un lignage) qui n'est pas le sien ou installer des pièges à anguille dans un bief où l'on n'a rien à faire, vider le petit réservoir où des amandes de *Pangium edule* subissent une fermentation anaérobie sont d'autres situations qui suscitent des protestations pouvant dégénérer. L'irruption d'un porc domestique dans un jardin fait également l'objet de controverses potentiellement dangereuses (était-ce la barrière du jardin qui était défectueuse ou le tort revient-il au propriétaire du cochon, divaguant et mal surveillé ?). Et nul ne sait où peut mener une moquerie.

Les tensions entre affins sont d'autres causes potentielles d'échanges de coups. Maltraitée (battue, insultée) par son époux – ce qui est fréquent –, une femme se réfugie chez ses frères qui demandent des comptes au mari et à la famille de celui-ci. Si la brouille et les invectives durent, le lignage du mari considère qu'on lui a repris une épouse pourtant obtenue en bonne et due forme et reprend le litige à son compte en s'opposant à celui où la femme est retournée. On passe à l'usage de flèches et, donc, à la *vendetta*, qui peut être définie comme une rixe qui a rapidement concerné un plus grand nombre de personnes et, surtout, a causé des victimes. Sans autre concertation que « notre frère ou cousin est menacé ! », des hommes se font face, des flèches sont tirées pour blesser ou tuer et du sang coule. Il arrive que les adversaires du jour soient des parents de personnes qui s'étaient affrontées des années ou des décennies auparavant, mais l'idée d'un cycle de tension et de vengeance est absente. Ici comme ailleurs, il se trouverait toujours des morts non vengées, mais, lors de tels combats, la norme, toujours respectée, est de restreindre les combats aux clans concernés à l'intérieur d'une vallée ou d'une portion de vallée et de chercher à rétablir le plus tôt possible des relations apaisées. Mais les escarmouches mortelles peuvent se succéder pendant plusieurs années.

Dans la pratique, les vendettas étaient plus durables dans les groupes dont la population est très dispersée, comme chez les Ankave (moins de 2 habitants/km$^{2)}$. Leurs hameaux comprennent jusqu'à une quinzaine de maisons dont les propriétaires passent le plus clair de leur vie dans des campements en forêt, éloignés de quelques heures de marche, là où des jardins ont été défrichés. On ne se rassemblait dans l'habitat permanent que pour des funérailles, lors des initiations masculines et en cas de guerre, si bien qu'entre deux reprises de tirs de flèches, les adversaires et leurs proches pouvaient éviter de se rencontrer. Depuis les années 1920, les vendettas se sont traduites par douze tués dans la vallée où P. Bonnemère et moi enquêtons, mais les habitants des deux autres vallées n'y prirent pas part, bien que chacun y possède généralement des parents[3].

Là où des centaines, voire un millier de personnes, occupent une vallée d'une dizaine de kilomètres de long, comme celles de Wonenara et Marawaka chez les Baruya, on constate (y compris de nos jours) que les rixes

(*a'mwe'mala*, « combat pour une femme », quel qu'en soit le motif) dégénèrent rarement en vendetta. Et si une « bagarre au bâton » accompagnée de volées de flèches blesse mortellement un participant, on s'empresse de dédommager les adversaires par le don de barres de sel végétal, de cauris ou d'argent (fig. 3)[4]. La période pendant laquelle pleuvent les flèches « pour faire peur » – on a alors abandonné le stade des bâtons de combat – ne dure pas plus de deux ou trois jours. « Jours » au sens propre car on cesse de tirer des flèches dès qu'elles deviennent invisibles sur fond de forêt devenue noire. On s'empresse de réconcilier les adversaires et d'organiser un repas lors duquel des compensations seront échangées. L'interposition d'un troisième parti (notamment des femmes ayant des parents chez les deux camps qui s'affrontent) est fréquente, au moins lorsque les échauffourées ont été jugées conformes à ce que l'on attend en pareil cas[5]. De même que l'on prend garde à ne tirer que dans les boucliers en cas de rixe, de même une vendetta anga n'est pas supposée s'étendre… sauf si l'un des camps cherche de l'aide auprès de parents qui se trouvent être d'anciens ennemis (cas de Ankave dans les années 1960) ; sans considération aucune pour les catégories bien tranchées des anthropologues, il va sans dire.

Si la paix doit en général régner entre les occupants d'une même vallée baruya (ou chez les Anga du nord, en général), c'est d'abord parce qu'on ne peut courir le risque de graves dissensions internes alors que les ennemis, eux aussi très nombreux et toujours menaçants, vivent de l'autre côté d'un simple torrent. Des populations qui se rassemblaient pour initier leurs garçons lors de cérémonies uniques, réalisées au même endroit, ne se combattaient pas, l'intérêt supérieur qui les mobilisait en tant que tribu n'étant autre que la fabrique de jeunes guerriers capables d'affronter un ennemi commun. Mais quels étaient les motifs et les modalités de ces guerres dont je cherche à souligner la centralité dans le mode de vie et de pensée, ainsi que dans l'histoire des Anga ?

Pour eux, la *guerre* – généralement « grand combat » ou « combat » tout court – était un conflit avec une population vivant au-delà d'une frontière naturelle peu aisée à franchir (torrent, ravin , montagne), qui possède son propre nom (voire sa langue propre), son histoire particulière de groupe local autonome, et ses propres ennemis. Ses propres raisons, aussi, de se mesurer à autrui en risquant sa vie et celle des siens, voire l'anéantissement de sa société : chez les seuls Ankave, on m'a listé une quarantaine de clans « dont il ne restait que le nom », sans cesse repoussés et décimés dans les basses terres par la malaria, voire par les vendettas consécutives aux accusations de sorcellerie, elles-mêmes alimentées par les décès dus à la malaria.

À propos des motifs de ces guerres, on doit d'abord noter que ne s'applique pas ici l'observation selon laquelle nombre de celles de Nouvelle-Guinée n'ont pas pour but la conquête de terres (Lemonnier, 1990, p. 91-94). Le plus souvent, les Anga combattaient pour s'installer sur des terres nouvelles, puis, bien plus tard, parce que ceux

Fig. 3 – Dans un contexte très tendu (archers bandant leur arc), de la monnaie de Papouasie-Nouvelle-Guinée est offerte aux parents d'une fillette baruya assassinée afin de mettre un terme à la vendetta qui s'en est suivie (Wonenara, 1979 ; cliché P. Lemonnier).

qu'ils avaient fini par chasser voulaient les récupérer. À la longue, et à l'exception de ceux dont le territoire s'achève vers l'ouest par un no man's land dans le golfe de Papouasie, tout groupe anga est, littéralement, entouré de voisins qui sont soit des alliés héréditaires, soit des ennemis héréditaires, plus rarement des tribus neutres avec lesquelles on commerce. C'est une défaite qui conduisait tantôt deux familles, tantôt des dizaines de membres d'un clan entier fuyant un massacre à occuper une vallée nouvelle.

Les ancêtres des deux clans ankave qui sont aujourd'hui les plus nombreux pénétrèrent vers 1850 dans une étroite et longue (30 km) vallée peu peuplée, celle de la rivière Suowi, qui file vers le golfe de Papouasie. Sa rive nord constituait le territoire extrême d'une population de langue différente de la leur, les Iweto, qui vivaient (et vivent toujours) à une journée de marche de là, de l'autre côté d'une ligne de montagne (2 000 m d'altitude), mais quelques-uns d'entre eux venaient parfois sur les pentes dominant le torrent pour chasser ; plus rarement pour ouvrir un jardin dans la forêt.

Les nouveaux venus furent bien accueillis et épousèrent deux femmes iweto, non pour renforcer la paix à la fin d'une guerre comme il est courant en Nouvelle-Guinée (Lemonnier, 1990, p. 137-138 par ex.), mais simplement pour établir de bonnes relations entre nouveaux voisins. Vint le moment où une épouse iweto maltraitée se réfugia chez ses frères, créant des altercations entre affins qui se traduisirent par des tirs de flèches et, de fil en aiguille, concernèrent toute la vallée, tous clans confondus. Entre 1925 et 1965, ces combats sporadiques causèrent la mort de dix-neuf hommes, quatre femmes et quatre enfants, soit un dixième de la population de l'époque ! Apparemment non soutenus par le gros de leur tribu, les Iweto quittèrent les lieux, mais, avec d'autres anciens ennemis (à l'est ceux-là), ils restent ceux que l'on continue de craindre. Lorsqu'un Ankave s'aventure jusqu'à la ligne de crête qui tient lieu de frontière pour chasser ou cueillir des fruits de pandanus à noix, il prend garde de ne pas s'éterniser.

Les Baruya d'aujourd'hui étaient eux aussi des « réfugiés envahisseurs » lorsque, vers le milieu du XVIII^e siècle, des « Baragayé » membres de la tribu Yoyué (de langue Yagwoia) vivant non loin de Menyamya parvinrent dans la grande vallée de Marawaka, à deux jours de marche de chez eux pour y demander asile à la tribu Andjé. Ils y furent accueillis par les Ndélié (l'un des clans andjé), avec lesquels ils s'inter-marièrent et dont ils prirent rapidement la langue (fait courant en Nouvelle-Guinée). Bien plus tard, aidés par les Ndélié trahissant leur propre tribu, ces Baragayé tuèrent par surprise des Andjé invités à un festin (grand classique chez des Anga). Battus, les Andjé abandonnèrent leurs terres aux Baragayé et aux Ndélié qui, ensemble, constituèrent une nouvelle tribu, appelée Baruya – du nom d'un clan baragayé (Godelier, 1988, p. 250-255). Au début du XX^e siècle, une partie des Baruya quitta Marawaka et franchit une haute montagne (3 300 m) pour envahir la vallée de Wonenara, dont ils chassèrent les Yewarenaasa, avec lesquels ils furent de nouveau en guerre au milieu des années 1980.

À ce jour, les Andjé demeurent les ennemis des Baruya, de même que les Yewarenaasa avec qui la guerre reprit de 1983 à 1987 ; la cérémonie de paix se fait toujours attendre, mais un équilibre approximatif des tués a été atteint. J'aborderai plus loin les procédures d'arrêt des combats inséparables des guerres anga, mais voyons d'abord les moyens mis en œuvre pour faire la guerre et s'en protéger.

3. ARMES, TACTIQUES, PROTECTIONS

De section ronde ou quadrangulaire, dotées d'une pointe barbelée (ou non), voire lancéolée, les flèches anga ont chacune une utilisation particulière : oiseaux, marsupiaux, porcs, voleurs (Lemonnier, 1987). Dans la pratique, à l'exception de celle dont l'extrémité conique assomme les oiseaux sans endommager leurs plumes, la première flèche qui tombe sous la main sera la bonne si un ennemi surgit. En période de conflit, les combattants de certains groupes utilisent des dards diversement barbelés, parfois décorés de ligatures en tiges d'orchidées sans autre fonction que laisser des débris végétaux dans une plaie (fig. 4, flèches 2, 5 et 6). Ces flèches qui ne peuvent être extraites du corps d'un blessé sans arracher des chairs sont les plus dangereuses, mais elles sont longues à fabriquer ou à obtenir d'un groupe voisin. Ce sont donc avant tout celles munies d'une simple pointe effilée, mais portant des amorces de rupture, qui sont emportées vers le lieu d'un combat ; parfois plusieurs dizaines pour un seul homme. L'idée est que la pointe se brise et reste figée dans le corps de la victime. Il est aussi entendu que les éclats de bois produits au contact d'un os déclencheront une infection mortelle. Ces flèches simples de section ronde sont utilisées à toute distance : pour le tir à bout portant ; à 15 m ou à 20 m, entre deux groupes d'adversaires qui sautillent sans cesse pour les éviter ; ou de loin (à 50 m et plus), sans espoir de blesser quiconque, mais non sans moquer les efforts de l'ennemi gambillant sous la dangereuse averse.

Outre l'arc qu'ils tenaient à la main, les Anga glissaient dans leur ceinture de rotin ou de tiges d'orchidées tressées l'un des redoutables casse-tête qui firent leur réputation de « tueurs en capes d'écorce » du temps où leurs raids terrorisaient les populations côtières. Présentes dans tous les groupes, ces armes sont soit en pierre (en forme de boule, de disque biseauté ou d'étoile), soit en bois (boule, étoile en racines acérées, tête sculptée « comme un ananas » ou racine noueuse formant gourdin). Un crochet en bois servait aussi bien à faire tomber un adversaire en lui saisissant la jambe qu'à lui frapper ensuite la tête. J'ai déjà indiqué que l'herminette de pierre que tout voyageur portait en équilibre sur l'épaule constituait elle aussi une arme redoutable. Une partie des combattants portait suspendu à une épaule un bouclier muni d'un petit filet contenant une vingtaine de flèches (fig. 5 et fig. 6). Certains de ces boucliers comportaient au sommet une petite fente en forme de V à travers laquelle on

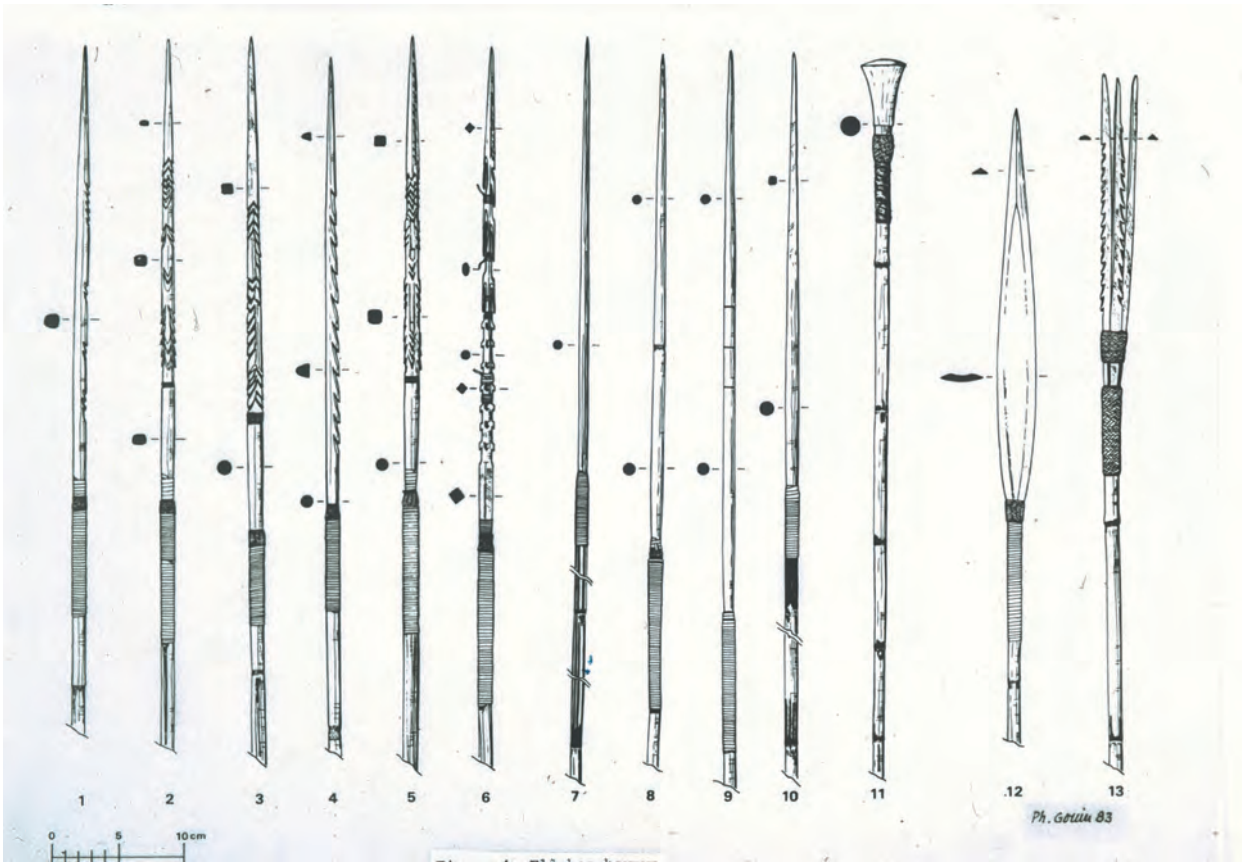

Fig. 4 –Flèches baruya, fin des années 1970 (dessin de P. Gouin).

pouvait, accroupi, observer l’ennemi après s’être découvert un instant pour tirer.

Les tactiques de combat étaient globalement les mêmes chez tous les Anga : embuscade près d’un pont ou de n’importe quel endroit s’y prêtant (y compris pour flécher l’adversaire à bout portant) ; attaque de hameau à l’aube ; bataille rangée entre une demi-douzaine ou plusieurs dizaines d’hommes, idéalement de part et d’autre d’une étendue dégagée (désormais, une piste d’aviation, par exemple). On raconte que ceux qui encerclaient une maison faisaient brûler une cape d’écorce sous son plancher pour l’enfumer ou jetaient un tronc d’arbre sur les dormeurs avant de les assaillir. Les occupants de la hutte étaient fléchés alors qu’ils tentaient de s’enfuir. Le campement de forêt ou les maisons étaient ensuite incendiés. Lorsque des invités étaient traîtreusement massacrés, c’était à coups de casse-tête. Notons que n’importe quel Anga lirait des épisodes de sa propre histoire dans cette brève description. J’ajoute que si l’on parle aujourd’hui de viols, ce type d’agression n’apparaît pas dans les récits recueillis par les anthropologues pour l’époque d’« avant » – celle qui précéda la découverte des Blancs. On achevait les blessés, femmes et enfants étant au nombre des victimes. Capturer de futures épouses semble avoir très été rare.

L’usage de boucliers, l’esquive des flèches ou… la fuite n’étaient pas les seuls moyens de se protéger d’un ennemi. On savait – et on répétait aux initiés – qu’en forêt on ne doit dormir que d’un œil et que, vu de l’autre versant d’une vallée, la moindre fumée signale une présence. Surtout, dès le moment où toute rencontre avec l’adversaire se traduisait par un combat, on se réfugiait dans les hameaux ou les villages permanents, ou à proximité d’eux. Ou bien on s’éloignait du lieu des combats quotidiens en campant la nuit dans la haute forêt.

Tant là où la forêt domine que dans les vallées dont les flancs sont couverts de savane anthropique, les huttes en « dur » sont établies sur des crêtes – le présent vaut pour le village baruya illustré ici (fig. 7) –, si possible à peine plus larges qu’une maison et flanquées de pentes abruptes de tous côtés. Là où la densité de population est la plus forte, le hameau est entouré d’une forte palissade de planches dominant le chemin qui y mène. Cette haute (3 m) ceinture qui ne serait démantelée qu’à coups de hache peu discrets est elle-même bordée d’un enchevêtrement de cannes « sauvages » difficile à traverser. De part et d’autre de la place fortifiée, des jardins très pentus assurent le ravitaillement, tandis que l’eau provient de sources situées bien plus haut dans la forêt. L’étroit passage par lequel on sort de l’enceinte pour faire ses besoins est la seule faiblesse du dispositif, surtout si on oublie de le refermer ou si la sentinelle s’est endormie. Dans l’une des vallées Yagwoia, c’est un étroit plateau dont on descendait par des cordes qui fut un temps fortifié.

En l’absence de crête adéquate ou d’éperon montagneux dominant la vallée, la population se rassemblait dans un vaste taillis aménagé de « bambous sauvages », comme on peut encore en voir en deux endroits dans la

Fig. 5 – Bouclier baruya et son filet carquois (Wuyabo, Wonenara, 1983 ; cliché P. Lemonnier).

Fig. 6 – Le guerrier Pissangwe lors de la guerre opposant Baruya et Yewarenaasa. Toucher sa parure nasale revient à exprimer sa détermination à combattre en se remémorant son initiation (Yanyi, Wonenara, 1983 ; cliché P. Lemonnier).

Fig. 7 – Villages fortifiés baruya (au premier plan) et yewarenaasa (Wonenara, 1983).

vallée ankave de la Suowi. En aval d'Ayakupna'wa, entre le hameau et le raidillon menant au torrent qui coule au fond de la vallée, un tel aménagement où l'on a laissé proliférer et s'entremêler ces fins bambous s'étend encore sur une largeur d'une cinquantaine de mètres et 300 m de long. C'est en son centre que l'on campait en cas d'attaque, et même en suivant l'étroit et bas tunnel qui permettait de s'y déplacer, l'ennemi ne pouvait s'approcher qu'en file indienne et en se faisant repérer. On n'ose imaginer ce qu'aurait produit un incendie volontaire en période de sécheresse. En tout cas, on ne rapporte pas d'attaque de ces forteresses végétales.

4. FABRIQUER DES GUERRIERS : QUAND LA GUERRE ENVAHIT LES PRATIQUES SOCIALES

Ces aperçus des formes et modalités de la violence armée chez les Anga font apparaître des nuances. Bien que clairement définies par les Anga eux-mêmes[6], les catégories de combats sont poreuses. On a vu (chez les Ankave) qu'il arrive qu'un différend au sein de la vallée (rixe) conduise l'une des parties à impliquer progressivement une poignée d'affins qui étaient d'anciens ennemis, au risque de transformer en guerre ce qui n'était qu'un conflit local. Ailleurs (chez les Baruya), la guerre eut lieu à la fois entre tribus (Bargayé et Andjé) et au sein d'une tribu (chez les Andjé) lorsque scissions et traîtrises conduisirent à la naissance d'un nouveau groupe territorial autonome.

La pratique même de la violence n'était pas sans nuances. « Normalement », ici, on ne brisait pas la tête des gens (des parents ou voisins) combattus dans le cadre d'une vendetta ; ailleurs, on n'incendiait pas les hameaux dont on exterminait les habitants (Ankave, Langimar) ; ailleurs encore, parmi les groupes cannibales – tous l'étaient, à l'exception des Ankave et des Simbari, chez qui les mangeurs d'hommes agissant collectivement étaient (pour l'anthropologue) des êtres imaginaires –, ce sont les jeunes de la maison des hommes qui mangeaient (un petit morceau) d'ennemi (Baruya), tandis que chez d'autres (Langimar), c'étaient seulement les vieux (et vieilles) et quelques jeunes femmes ; d'autres encore mangeaient même les enfants : « Nous pas ! », disent ceux se démarquant d'une telle pratique.

Partout, cependant, les plus modestes différends pouvaient conduire à une lutte armée se traduisant par des tués, et la guerre entre des groupes locaux dont l'ensemble des membres étaient concernés avait pour origine, même lointaine, l'accès à la terre. Partout, de même, une violence sans limite pouvait être de mise, n'épargnant ni les femmes ni les enfants. Et en tous lieux on distinguait des ennemis temporaires et des ennemis éternels que l'on affrontait avec une panoplie d'engins de mort et un éventail de formes de combats identiques.

En d'autres termes, chacun des groupes anga avait sans doute sa propre façon d'entremêler des combats d'une même gradation théorique, mais les occasions de s'en prendre physiquement à autrui étaient largement semblables. Il en était de même des moyens et des manières de combattre ou de se protéger, en tous points identiques. Il y a là des dissemblances, mais le modèle général est celui que je viens de décrire, dans lequel n'importe quel Anga se reconnaîtrait. La « guerre » n'est pas un critère permettant de différencier des manières de vivre au sein de ce petit ensemble de sociétés.

Étant omniprésente, c'est-à-dire quotidienne et au cœur des systèmes de pensée, elle était en revanche liée à toute une série d'institutions et de pratiques (initiations, chamanisme, rapports de genre, etc.) dont l'anthropologie des Anga étudie les combinaisons, y compris celles qui permettent de situer leurs organisations socio-économiques dans le monde mélanésien. Ce sont alors les façons de se préparer à la guerre et d'y mettre un terme, mais aussi les types d'agents engagés dans le combat qui sont discriminants ; c'est-à-dire qui signalent des manières parfois radicalement distinctes d'envisager un monde social et qui permettent de contraster en elles plusieurs sociétés anga d'une manière qui fait avancer la réflexion sur des thèmes tels que la mise en place des inégalités ou la limitation du pouvoir politique.

Les institutions indissolublement liées à la guerre – au traitement des ennemis et à la survie d'un groupe menacé – étaient (désormais l'imparfait s'impose) les initiations masculines[7] (fig. 8). Les Anga (hommes et femmes[8]) considéraient qu'un garçon né d'un ventre féminin ne pouvait devenir un combattant efficace, et même si des écrits postmodernes mettent parfois cette évidence en doute (Strathern, 1988, p. 212 par exemple), ces rites masculins étaient notamment une fabrique de guerriers, transformant tous les petits garçons en combattants forts et sans peur en dépit de leurs contacts antérieurs et futurs avec les femmes (Lemonnier, 2023, p. 40-52). Le cycle rituel masculin, qui comportait toujours plusieurs stades et s'étendait sur une petite dizaine d'années, entre le moment où les garçons étaient extraits du monde féminin de leur enfance jusqu'à la naissance de leur premier enfant, calquait une conception et une naissance, mais hors du monde des femmes et, souvent, sans leur aide[9].

Simultanément, les initiations reproduisaient la lourde domination masculine ainsi qu'un ordre politique unique en Mélanésie par la manière dont elles éclataient et maintenaient sous cloche les positions de pouvoir. Dans tous les cas, il y avait constitution d'une société secrète masculine. Pas au sens où elle se dissimulerait, mais au sens où elle était fondée sur le partage de secrets : celui du déroulement des rites masculins, à garder cacher aux femmes sous peine de mort[10].

J'ai déjà dit que ces rituels étaient l'un des dispositifs mis en place pour rendre admissible de vivre entre tueurs. On y parlait sans cesse des ennemis : « Ils arrivent ! », disait-on aux novices terrorisés ; tel porc sauvage ou féroce marsupial était une figure de l'ennemi ; lorsqu'on perçait le septum des garçons, on entonnait les chants célébrant la mort d'un ennemi ; on expliquait dans

Fig. 8 – Initiés ankave *ipane* à la fin du premier stade des initiations (Ikundi, vallée de la Suowi, 1994 ; cliché P. Lemonnier).

quelles conditions on devait lui laisser la vie sauve ; on évoquait le foie cru d’un adversaire tué, etc. Les ennemis voyaient les colonnes de guerriers et d’initiés grimper vers la forêt, mesurant ainsi la force du groupe organisant les rituels. Il est souvent dit qu’une trêve de fait était respectée pendant ceux-ci, et, chez les Simbari et les Iqwaye (deux groupes anga proches des Baruya), les initiations étaient suivies d’un raid.

Le mécanisme qui mettait en avant certains hommes en même temps qu’il interdisait toute position de pouvoir permanente était globalement le même dans tous les groupes anga. Chaque stade initiatique se déroulait sous la responsabilité d’experts particuliers (jamais un seul) détenteurs d’objets sacrés contenant des pouvoirs surhumains : *kwaimatnié* donnés par le Soleil pour les Baruya (Godelier, 1982 ; Lemonnier, 2023) ; *kwolyi-mutnyi* simbari (Herdt, 1981, p. 229-230) nés du sang d’un ancêtre ; *oremere* ankave contenant des os d’un humain primordial dont le sang était présent dans le jus de pandanus rouge et dans les cordylines qui poussèrent dans son sang (Lemonnier, 2012, p. 83-84). L’expert dirigeait les opérations, mais il n’avait de cesse de dire que d’autres maîtres des rituels avaient eux aussi un rôle dans la transformation des garçons ; qu’il agissait au nom de tous, etc. (fig. 9). Bref, le pouvoir de fabriquer des guerriers et de reproduire le mode de vie local était dispersé entre plusieurs hommes dont aucun ne s’élevait durablement au-dessus des autres. Dans un monde mélanésien de chefs, de *big men* et de sociétés à grades, les initiations anga constituaient un remarquable moyen de maintenir sous cloche les inégalités entre les hommes.

À ce schéma général commun s’ajoutaient, ici ou là, d’importantes « fonctions » supplémentaires de ces rituels : la fabrication d’une injonction paradoxale du type « vous êtes tous égaux et devez coopérer mais soyez plus forts en tout que vos co-initiés ! », chez les Baruya (qui sont donc une société d’« ostentation », mais sans l’ombre de mise en jeu de richesses) ; la lente fabrication d’un oncle maternel, éminent personnage chez les Ankave (Bonnemère, 2015). Ces différences sont notables, et tout indique que les rites masculins des Anga sont des variantes les unes des autres et comportent des éléments différemment combinés d’un groupe à l’autre (Lemonnier, 2023, p. 347-354), mais le lien entre guerre et initiations était central à tous les rituels. Or, cette combinatoire centrée sur le couple guerre-initiation concernait d’autres aspects centraux des modes de vie anga qu’il importe de préciser, car, à défaut d’être des conséquences de la guerre, ils étaient en rapport étroit avec elle. Surtout, ils la replacent dans ce que l’anthropologue s’efforce de comprendre : des modes de vie et leurs transformations.

Fig. 9 – Quatre experts baruya à l'ouvrage lors de la cérémonie d'initiation Muka (Nungwasan, 1979 ; cliché P. Lemonnier).

5. QUAND LES CHAMANES CANNIBALES JETTENT LES MALADIES DANS LA BATAILLE… OU PAS

Au nombre des lourdes variantes observées chez les Anga se trouve l'implication des chamanes (des devins et soignants secondés par d'invisibles esprits auxiliaires) dans la guerre et dans les initiations. Les situations les plus contrastées sont à nouveau illustrées par les Baruya et les Ankave – en l'occurrence, là où j'ai enquêté, mais ceci (les contrastes) explique cela (le choix de mes terrains d'enquête).

Aux bonnes raisons (anga) ordinaires d'avoir toujours une guerre à mener – ne pas exterminer l'ennemi faible « car il faut bien que nos descendants aient quelqu'un à combattre » ; fournir une occasion de briller aux plus célèbres des « grands hommes », les guerriers exceptionnels *aulatta* –, les Baruya ajoutaient une particularité déterminante : leurs chamanes devaient expédier chez l'ennemi toutes les maladies (les vecteurs mortifères) qu'ils extrayaient du corps des malades (Lory, 1981-1982).

Conjointement, ces chamanes tenaient des rôles spécifiques et irremplaçables dans les initiations (Lemonnier, 2023) : mettre l'esprit des garçons en contact avec la munificence du Soleil ; assurer dans l'invisible la protection de la hutte cérémonielle abritant les novices ; monter la garde contre de possibles attaques par divers esprits (fig. 10). Ils participaient également à la guerre magique. La nuit, les chamanes hommes se transformaient en aigles et veillaient aux frontières du territoire baruya. En temps de guerre, leur double dévorait le foie des chamanes ennemis. Sous la forme de grenouilles, leurs consœurs surveillaient les cours d'eau. Les chamanes masculins étaient également responsables des magies sur les flèches et les boucliers, et intervenaient directement pendant les combats, par exemple en faisant opportunément apparaître un rocher pour dissimuler l'avance d'un *aulatta* (Descola et Lory, 1982). Les dits *aulatta* avaient eux aussi une action magique à la veille d'un combat : celle d'abrutir leurs homologues ennemis, devenant alors inefficaces dans la bataille. Là encore, l'éclatement des positions de pouvoirs (maîtres des initiations, chamanes, *aulatta*) était patent. Si l'on ajoute que les experts du cycle masculin intervenaient lors de la cérémonie spécifique (Kulakita) au cours de laquelle les chamanes recevaient des esprits-pouvoirs complétant ceux qu'ils avaient acquis lors du premier stade des rituels (Lemonnier, 2023, p. 156-160, 424-425), on voit que la dispersion des pouvoirs entre divers experts rituels baruya se doublait d'un entremêlement des cérémonies dont ils avaient la charge.

Fait remarquable, la situation était radicalement différente chez les Ankave dont les chamanes n'avaient aucun rôle dans les rituels masculins et n'étaient pas initiés collectivement, mais à la suite d'expériences individuelles (Lemonnier, 2006, p. 120-128). La guerre magique n'était aucunement leur affaire, mais celle de grands guerriers

particuliers dotés d’une capacité d’action dans l’invisible. Ces *kwi’je* et *toaexwa* allaient en pensée ramollir à l’avance l’esprit et le corps des combattants ennemis, en particulier en leur détériorant le foie.

Chez les Simbari, les Anga qui sont géographiquement et culturellement les plus proches des Baruya, la participation des chamanes à la guerre était plus indirecte : ils indiquaient à une bande d’esprits des morts le chemin à suivre pour se rendre chez les ennemis et leur transmettre les maladies. C’est là un point important pour la compréhension des combinatoires à l’œuvre chez les Anga, car il s’agissait en l’occurrence d’un collectif « anonyme » de morts anciens (Herdt, 1977), c’est-à-dire de l’exact équivalent d’un autre détestable gang de cannibales qui, lui, ne participe pas à la guerre : celui que constituent les *ombo’* ankave (Lemonnier, 2006).

Retenons que là où les chamanes prenaient part à la guerre, ils tenaient aussi un rôle indispensable lors des initiations, à côté des spécialistes de ces rituels. À l’inverse, là où ils ne participaient ni aux initiations ni à la guerre, la dimension magique de celle-ci revenait à des grands guerriers dotés d’esprits auxiliaires adéquats. Dans tous les cas, l’intervention invisible était du même ordre : abrutir et affaiblir l’ennemi qui « tombait comme un fruit mûr ». Décrire et essayer de comprendre la guerre anga implique donc non seulement de prendre en compte des guerriers particuliers dont les auxiliaires agissent dans l’invisible, mais aussi, là où ces combattant hors norme interviennent, les collectifs d’esprits des morts prenant part aux combats. Qu’ils soient en chair et en os ou indiscernables par le commun des mortels, les moyens et les actions des agents guerriers anga sont partout les mêmes. Seuls changent les agents impliqués dans les dimensions invisibles de la lutte : grands guerriers et leurs magies, chamanes, collectifs de morts téléguidés par les chamanes.

Ce que repère l’anthropologue au sein des sociétés anga est donc une combinatoire mettant en jeu à la fois divers personnages (chamanes, grands guerriers, esprits des morts anciens), divers contextes (la guerre, le traitement des morts), des pratiques cannibales tantôt réelles, tantôt imaginaires, et des cibles variables (corps des ennemis, cadavres ordinaires ; Lemonnier, 2006). La guerre n’est pas première dans ce jeu de chaises musicales dont on pourrait montrer qu’il concerne également la part des substances maternelles dans l’animation des humains, le traitement des défunts, les habitants de l’au-delà, la maladie ou les types de tâches confiées à des experts. En revanche, elle est liée à des procédures de paix et de compensation pour les blessés et les tués qui sont intriquées dans ces autres aspects tranchés des modes de vie anga. Ces autres aspects sont si contrastés, qu’en rendre

Fig. 10 – Les chamanes baruya protègent magiquement les parures corporelles des petits initiés de la Muka (Nungwasan, Wonenara, 1979 ; cliché P. Lemonnier).

compte ajoute à notre compréhension de la mise en place, en Mélanésie, d'échanges de richesses créant des inégalités sociales.

6. TRÊVE, PAIX ET DÉDOMMAGEMENTS

Les Anga illustrent à leur manière une constatation (Lemonnier, 1993) : en Nouvelle-Guinée, là où existent des moyens matériels – porcs (vivants ou morts) et coquillages, essentiellement, que j'appelle désormais « richesses » – de dédommager ceux qui ont perdu l'un des leurs dans un homicide ou un combat, il existe aussi des formes de compensation pour la vie (mariage et cycle de vie des enfants, initiations). « À leur manière », car tant l'importance – en quantité dans les échanges – que la nature des choses données pour compenser ces pertes se présentent chez les Anga comme un stratagème, évidemment involontaire, pour ne pas verser dans le monde d'échanges à grande échelle, compétitifs ou non, organisés par des *big men* (Strathern, 1971). Or, on sait de longue date la passion des anthropologues pour le statut de ces personnages qui tirent leur rôle politico-économique de leur capacité à organiser et alimenter des échanges de richesses, y compris en utilisant par la force le travail de dépendants (pour élever les porcs qu'ils offriront).

Cette circulation de biens et cette exploitation sont inconnues des Anga (Lemonnier, 1990) qui ignoraient également l'échange systématique d'épouses pour établir de bonnes relations entre ennemis, central chez les sociétés à *big men,* ainsi que la mise en place d'échanges compétitifs de richesses pour rivaliser autrement que dans la guerre (outre Lemonnier, 1990, voir Wiessner et Tumu, 1998).

Dans tous les groupes anga, deux principes sous-tendaient l'arrêt de combats, même temporaire. D'abord, toute mort suscitait un désir de vengeance, en particulier pour satisfaire l'esprit des victimes, et on ne cessait de chercher à tuer à son tour que si les pertes étaient égales, ou presque. Il s'agissait aussi d'étendre aux luttes armées une vision du monde qui traverse tout l'univers anga : à l'exception des rapports entre les hommes et les femmes, largement en faveur des premiers (prestige, exercice de la violence), on s'attachait, dans divers contextes et sous des formes variables d'un groupe anga à l'autre, à équilibrer les échanges. Se pose alors la question de savoir comment les Anga « payaient le sang », comme disent les Ankave. L'usage de richesses était partout limité, mais non sans présenter, là encore, de forts contrastes non sans valeur heuristique que les pratiques baruya et ankave mettent à nouveau en lumière.

En baruya, il existe des termes signifiant « paix » (*aala'nanya*) et « cérémonie de paix » (*narya*), mais, de mémoire d'homme, cette paix ne concernait que des ennemis occasionnels, comme ceux, éloignés, avec qui on échangeait des flèches lors d'une rencontre inopinée dans l'immense *no man's land* qui sépare deux territoires tribaux. Avec les ennemis « permanents », comme les Andjé ou les Yewarenaasa, on se contentait de trêves de fait une fois le nombre de tués à peu près égal. Presque aussi rare et très formalisée, la paix n'intervenait, elle aussi, qu'une fois atteint un équilibre des pertes. À Wonenara, par exemple, faute de cérémonie de paix, l'unique route desservant la vallée est fermée depuis quarante ans, car elle traverse le pays yewarenaasa. À l'exception de celui d'un grand guerrier, qui était découpé en morceaux et mangé par les jeunes de la maison des hommes, on rendait le ou les cadavres aux leurs avant la cérémonie de paix.

Lors de celle-ci, après s'être accordés sur un lieu à égale distance des villages ennemis, les guerriers des deux camps se rassemblaient face à face, puis chacun s'avançait pour déposer l'une de ses flèches sur l'espace les séparant (Lory, com. pers.). Un pied de gingembre était ajouté au tas de flèches, dont chaque membre des deux groupes venait alternativement croquer un morceau avant d'en cracher le jus sur les armes pour se purifier la bouche du sang qui avait coulé. Chacun reprenait ensuite sa flèche pour la tirer, en même temps que les guerriers de son camp, au-dessus des ennemis (fig. 11), puis les *aulatta* dirigeant la cérémonie se saluaient mutuellement en claquant leurs doigts sur chaque phalange de l'autre. Des richesses (brasses de cauris entourant de longues perches, nappes de tapa, sel végétal) étaient échangées pour compenser les tués (les récits dont on dispose ne précisent pas à quel moment de la *nerya* ; fig. 12).

Notons qu'il arrivait que les richesses évoquées à l'instant soient offertes par les Baruya à une tribu avec laquelle ils désiraient établir des relations amicales, notamment commerciales (Godelier, 1982, p. 51-52). Ce ne sont donc pas les moyens de rétablir des relations pacifiques qui faisaient défaut, mais, d'abord, la volonté d'arrêter la guerre et, ensuite, la possibilité de remplacer alors des vies humaines par des richesses – appelées *a'mwaenegwia* (personne-compensation-monnaie).

Les Ankave rapportent essentiellement des cas où des combats avec une tribu ennemie avaient cessé à la suite d'une trêve de fait, sans autre forme de procès. Les procédures de paix (« faire le gingembre ») concernaient surtout les vendettas et visaient autant à apaiser l'esprit des victimes qu'à rétablir des relations sereines entre les adversaires (Lemonnier, 2006, p. 79-82). Au jour dit, les deux parties se rencontraient à un endroit convenu avec armes et boucliers. Chacun s'asseyait en silence, puis une discussion s'engageait sur le nombre de brasses de cauris et de coquillages de grosse taille (des « porcelaines » *Ovula ovum*) offerts pour chaque tué. De peur d'envenimer le débat, on prenait grand soin de ne parler qu'à son tour. Un accord étant atteint, les adversaires échangeaient de longues perches de bambous auxquelles avaient été accrochées ces monnaies de coquillage, voire des lames d'herminette en pierre et des racines de gingembre. Ceux qui avaient tué un adversaire croquaient un morceau de ce gingembre et le recrachaient, puis tendaient aux plus proches parents de leur victime une noix d'arec enfilée sur la pointe d'une flèche de guerre. L'as-

Fig. 11 – Il n'y eut pas de trêve en 1983, mais les guerriers baruya célébrèrent la mort d'un grand guerrier yewarenaasa en tirant une volée de flèches entre deux déclenchements du photographe (Yanyi, Wonenara ; cliché P. Lemonnier) !

sassin recevait à son tour les noix d'arec que lui offrait l'ancien ennemi et chacun pouvait chiquer de son côté, parfois après avoir serré la main de l'ancien adversaire. Les richesses compensant les tués étaient distribuées aux parents des victimes. « Personne n'était content », et chacun rentrait rapidement chez soi. Ce n'est que bien plus tard, une fois « les ventres refroidis » (la colère retombée) que l'on s'assemblait autour d'un four semi-enterré, dit « polynésien », où cuisaient des morceaux de porcs apportés par les deux parties.

En résumé, l'arrêt formel des combats et la compensation des pertes n'intervenaient chez les Anga qu'après un équilibrage approximatif des tués, ce qui veut dire que la vengeance était contenue. Pratique admirable dans l'histoire de l'humanité, on en convient, mais l'ethnographie de ces populations montre surtout, à l'état d'ébauche, la possibilité de donner des richesses pour compenser des vies. Des richesses (cauris, sel végétal) au nombre desquelles ne figure jamais de porc, pourtant présent dans d'autres types d'échanges. C'est vers ceux-ci qu'il faut se tourner pour mieux comprendre la part des richesses dans l'arrêt de la guerre. Réapparaît alors la classique (et non résolue) question des substituts pour la vie humaine.

7. PORC DE SOCIABILITÉ OU PORC SUBSTITUT DE VIE : UN GLISSEMENT CAPITAL ?

Les Baruya effectuaient jadis majoritairement des mariages par échange des « sœurs » – un homme épouse une sœur réelle ou classificatoire d'un autre, à qui il « donne » une telle « sœur » –, mais, de même qu'il leur arrivait d'utiliser des barres de sel pour faire la paix avec des ennemis temporaires, ils pratiquaient parfois un mariage avec compensation matrimoniale avec ces « tribus étrangères et lointaines avec lesquelles on voulait établir ou consolider des échanges commerciaux et pacifiques » (Godelier, 1982, p. 49) dont j'ai parlé plus haut.

Des richesses n'en étaient pas moins impliquées dans ces mariages sans *bride-wealth*. D'abord, alors qu'il s'agissait de rapprocher deux familles en vue de fiançailles, les Baruya établissaient un « pont » entre elles en offrant mutuellement, mais non simultanément, des demi-porcs. Dans le même temps, chaque famille invitait l'autre à cultiver une parcelle du jardin nouveau qu'elle ouvrait dans la forêt, ce qui donnait l'occasion de « cuire

Fig. 12 – Cette nacre, ces brasses de cauris et ces barres de sel végétal exposées devant les initiés baruya donnent une idée de la manière dont on les présentait à titre de compensation à des ennemis temporaires (Nungwasan, Wonenara 1979 ; ; cliché P. Lemonnier).

et de manger ensemble » et de renforcer les liens nouveaux. Ensuite, longtemps (deux ou trois générations) après un mariage pour lequel aucune femme n'avait été rendue, alors même que de nombreuses filles et petites filles en étaient nées, les descendants des parents paternels et maternels de la femme cédée jadis réclamaient des richesses au lignage preneur, à titre de compensation (« head-pay » *menyagwia*, de *menyagenya*, « tête », et *negwia*, cauris) – en brasses de cauris, sel végétal, capes d'écorce battue et, de nos jours, monnaie de PNG (Lemonnier, 1999). Point capital, les Baruya considéraient que peuvent et doivent être compensés par des richesses aussi bien un tel déséquilibre dans le nombre d'enfants nés d'un échange de sœurs qu'un don d'épouse non réciproque ou un manque de coopération entre affins, le travail en commun étant lui-même indissociable du partage régulier de nourriture et de la bonne entente, ce qui constitue un usage varié des richesses à la marge de toutes sortes d'échanges.

Notons que, dans les cas où le mariage ne s'effectuait pas par échange de sœurs – mariage par enlèvement ; mariage « en gendre », lorsque le futur époux travaille chez ses futurs beaux-parents ; rares mariages avec compensation matrimoniale (Godelier, 1982, p. 45-50) –, ce type de paiement *menyagwia* était également dû aux parents maternels d'une personne, au moment de son décès, c'est-à-dire à des parents qui n'avaient rien reçu à l'occasion de l'établissement d'un « pont » entre les familles.

Chez les Ankave, l'usage des richesses était plus vaste que chez les Baruya, mais il était largement cloisonné et répondait à des règles intangibles. Les deux seules occasions où l'animal (domestique) intervenait étaient le versement d'une prestation matrimoniale (l'échange de femmes était considéré comme une abomination) – constituée exclusivement de brasses de cauris posées sur des quartiers de porc cuits – et l'initiation d'un garçon, moment où ses parents donnaient un porc vivant à l'oncle maternel qui l'accompagnait dans ses épreuves (bien plus tard, cet oncle offrait une nacre au garçon). Comme on le sait, le porc était absent des compensations pour homicide, et, si tous les types de monnaies de coquillages étaient utilisables dans ce dernier cas, seule une brasse de cauris pouvait être posée sur la viande de porc d'une compensation matrimoniale évoquée à l'instant ; seul un porc vivant pouvait être offert à l'oncle maternel qui accompagnait son neveu dans les épreuves des initiations et il devait obligatoirement « rendre » une nacre à ce neveu, et pas autre chose ; aucune richesse ne célébrait la naissance d'un enfant, mais seulement d'importants dons de gibier (surtout des marsupiaux). Le gibier ne faisait jamais partie d'une compensation pour homicide, mais les bien offerts aux parents maternels d'un défunt plusieurs années après son décès étaient des anguilles, jamais des coquillages (Lemonnier, 2006, p. 259-269). Dans chaque cas, les circonstances de la prestation, sa direction et la nature de l'objet offert étaient donc très précisément définies. Les « objets » échangés étaient multiples et, le plus souvent, non substituables entre eux : un don de gibier ne pouvait être remplacé par un don de coquillage(s), et un coquillage ne pouvait remplacer un morceau de porc.

Chacun à sa manière, les autres groupes anga illustraient plusieurs de ces usages de richesses, dans des combinaisons dont la comparaison dépasse le présent article, mais, à l'inverse de ce que l'on observait dans les sociétés à *big men*, nulle part il n'existait de sphère unique d'échange au sein de laquelle des choses interchangeables (porc, coquillages, plumes, huile cosmétique) servaient dans toutes les circonstances de la vie, particulièrement autour de l'établissement d'une paix. Tout cela est bien connu.

En revanche, il y a lieu de revenir sur l'utilisation des richesses chez les Anga eux-mêmes, car leur manière d'éviter (de fait) l'emballement de l'usage des richesses et la spirale des échanges compétitifs impliquant l'exploitation du travail d'autrui et l'ébauche d'inégalités fondées sur la richesse permet d'entrevoir les circonstances dans lesquelles des choses (gibier inclus) deviennent des substituts possibles pour la vie humaine. C'est sur des pratiques marginales des Anga qu'il convient alors de se pencher pour essayer de comprendre comment sont mises en cause plusieurs des particularités que je n'hésite pas à lister à nouveau : l'absence de lien entre procédures de paix et mariage ; la parité recherchée dans toutes les formes d'échanges (un tué pour un tué, une épouse pour une épouse, coopérer à charge de revanche) ; l'absence du porc parmi les biens compensant un homicide ; le cloisonnement des types d'échanges. Autant de caractéristiques du monde anga ayant potentiellement trait à la guerre et, surtout, à la paix.

Une première observation concerne comme on l'a vu la place potentiellement changeante du porc. Jamais présent pour compenser une vie, il l'est à propos d'échanges concernant des personnes, et ce, de façon remarquable : comme porc de sociabilité. On ne donnait pas sa viande pour compenser des tués, mais pour rétablir un semblant de bonne entente, de commensalité entre participants à une rixe (chez les Ankave). De même, les morceaux de porc qui établissaient un « pont » entre deux familles baruya amorçaient des relations nouvelles, faites d'entraide (le garçon ou la fille assiste ses futurs beaux-parents) et de futurs repas pris en commun. La question nouvelle, qui reste ouverte, est alors celle de comprendre quand et comment un objet conçu comme porteur d'harmonie sociale (« porc de sociabilité ») devient un équivalent ou un porteur de vie humaine.

Les Ankave illustrent un tel glissement, partiel, puisque l'animal qui sert à rétablir de bonnes relations entre adversaires d'une vendetta était également donné pour « payer » les soins apportés à la jeune femme dont on célébrait le mariage, du temps où elle était une fillette (Bonnemère, 1996, p. 166). Le mariage par échange de sœurs était localement vu comme une abomination et le porc inclus dans la compensation matrimoniale compensait explicitement de la vie, mais les Ankave n'étendaient pas cet usage au cas des homicides. La raison de cette impossibilité reste mystérieuse, mais les circonstances dans lesquelles d'autres Anga faisaient des entorses

au cloisonnement des échanges désignent peut-être les points sur lesquels il y aurait lieu de se pencher.

Chez les Kapau, l'échange des sœurs n'était pas inconnu, mais s'accompagnait du versement d'une compensation matrimoniale, comme la majorité des mariages (Bamford, 1997, p. 61). Ce *bride-wealth* comportait jadis exclusivement du gibier (marsupiaux, casoar), mais dès les années 1930 (Blackwood, 1978, p. 110-114), on y ajoutait du porc (et des écorces battues, des monnaies). Or, lors de mon enquête, un homme qui se souvenait du détail des prestations reçues lors de soixante-dix-huit mariages me précisa que, faute d'avoir un porc domestique à offrir au titre de ce paiement, on pouvait donner dix marsupiaux, du gibier sauvage, donc. Inversement, cinq porcs sauvages pouvaient être remplacés par trois cochons domestiques. Chez les Menye, au moment où un petit porc vivant devait être donné dans le cadre du mariage, ceux qui n'en possédaient pas pouvaient en acheter un avec des cauris (extrêmement rares jusqu'aux années 1950).

Ces exemples montrent autant de circonstances dans lesquelles disparaissait le cloisonnement des richesses. Il s'agit de cas marginaux, mais ce sont ceux par lesquels celles-ci s'introduisent dans la vie de sociétés où aucun statut n'était fondé sur leur manipulation ou leur détention. Ni les Anga ni les chasseurs de têtes de la côte sud de la Nouvelle-Guinée n'avaient lu P. Clastres, mais à défaut d'être « contre l'État », dont ils ignoraient tout avant d'avoir à subir la connivence du policier, du missionnaire, du recruteur de main-d'œuvre et de l'instituteur, ils s'efforçaient de minimiser les différences entre les personnes. Ironie de l'Histoire – qui confère son intérêt à l'étude comparée des situations anga –, c'est le plus souvent dans le but de maintenir, de prévoir ou de rétablir une rigoureuse parité entre les individus et les groupes que les sociétés de Nouvelle-Guinée pratiquant l'échange des sœurs, ou visant un strict équilibre des tués, introduisaient, sous la forme de biens substituables à la vie humaine, les instruments qui, ailleurs dans l'île, chez les *big men*, sont au fondement d'une ébauche d'inégalité entre les hommes (Lemonnier, 1999). Notons au passage que ces sociétés de la côte sud avaient développé des formes originales de cloisonnement : dans les procédures de paix, une fois le nombre de tués plus ou moins équilibré et une fois des échanges d'enfants effectués en vue de leur adoption (ou de femmes), on donnait des objets (coquillages, dents de chiens, pirogues) qui n'étaient pas les mêmes que ceux (des produits végétaux) avec lesquels on rivalisait lors d'échanges compétitifs (Lemonnier, 1993 et 1999).

8. ET LA GUERRE DANS TOUT ÇA ?

Le monde des Anga illustre les balbutiements de ce piège culturel qu'est le rééquilibrage par des richesses d'échanges que l'on veut viscéralement égalitaires. La guerre n'est pas première dans ce processus, puisque c'est dans le mariage que l'on recourt aux richesses, y compris, marginalement, au cochon. Mais, qu'il s'agisse d'échanger des épouses pour conforter des relations neutres avec une autre tribu, de rixes entre affins qui tournent au conflit entre tribus ou de compenser des pertes dans le cas d'homicide au sein d'un même vallée la question des violences armées n'est jamais loin.

La guerre – comme moyen d'occire un adversaire par les armes ou le feu – était globalement identique chez tous les Anga, mais elle constituait le fonds commun homogène de pratiques sociales significativement différenciées. Celles-ci, souvent, répondaient à l'état de guerre quasi-permanent anga, mais pas à des raisons ou à des façons différentes de faire la guerre.

Au sein de cette population, décrire le phénomène « guerre », c'est comprendre les relations de ce type de violence avec divers aspects de la vie sociale, ici énumérés sans ordre ni exhaustivité : d'autres formes de violences (y compris dans l'invisible), l'histoire des groupes locaux, la place des combats dans l'éventail des malheurs, la maladie, les obligations envers les ancêtres, les procédures de paix et de compensation pour homicide, les formes du mariage, la gestion des territoires de chasse et de collecte, la fabrique des guerriers lors des initiations, la place du cannibalisme, l'usage des richesses, la crainte de l'esprit des personnes assassinées, le statut de divers experts, etc.

C'est l'ensemble de ces pratiques sociales qu'il y a lieu de prendre en considération pour rendre compte de la place du phénomène « guerre » dans la vie des gens, mais aussi de celle que le complexe de pratiques et de représentations qui lui sont liées tient, ou non, dans les rapports entre hommes et femmes, dans le contrôle du pouvoir politique, ou dans l'usage des richesses et la mise en place des inégalités.

NOTES

1. Les altercations entre femmes ne manquent pas, qui peuvent comporter des coups de bâton à fouir. Dans certains groupes on peut voir un ensemble de femmes, une vingtaine parfois, brandir des bâtons de combat – la seule arme masculine qu'elles peuvent manipuler (une femme anga ne touche pas à un arc).
2. L'arrivée des outils d'acier (machette et hache) a introduit un nouveau stade de violence, entre l'usage de bâtons et l'usage de flèches : le désir potentiellement mortel de « couper » l'adversaire.
3. Les relations entre les vallées sont souvent tendues (Bonnemère et Lemonnier, 2009), mais le seul aspect visible des violences alors exercées est leur résultat : beaucoup de personnes tombent malades et meurent si rapidement que l'on s'enfuit ailleurs, sans même leur donner une sépulture. Il s'agit alors d'attaques de sorcellerie (pour nous des épidémies de grippe et de rougeole) sans l'ombre d'un face-à-face (Lemonnier, 2006).
4. Pour l'ethnologie des Baruya, y compris pour leur « monnaie de sel », se reporter aux travaux de M. Godelier (1969, 1982, par exemple). Avant leur arrivée massive pour payer les porteurs des fonctionnaires australiens (à partir de

1950), les cauris n’étaient pas utilisés par brasses, mais à l’unité : trois ou quatre suffisaient à obtenir une épouse.

5. En baruya, un verbe (*yekeremo*) signifie « arrêter un combat avant qu’il s’engage ou à son tout début » ; un autre (*medaaalemo*) signifie « se tenir au milieu pour arrêter un combat ».
6. À l’ethnographie des Ankave et des Baruya, on peut ajouter les informations sur une identique gradation des combats chez les Yagwoia (Fischer, 1968, p. 208-210) et les Simbari (Herdt, 1981, p. 47-48, 51).
7. Selon les Baruya, c’est parce que les initiations ont eu lieu en 1979 qu’ils ont « gagné » leur guerre contre les Yewarenaasa (1983-1987).
8. Dans plusieurs groupes, ce sont les mères qui amènent leurs garçons vers les premières épreuves de l’initiation : « Tu dois y aller, mon petit ! »
9. C’est P. Bonnemère (2004) qui a attiré l’attention sur l’implication des femmes, parfois explicitement reconnue par les hommes, dans ces rituels où les anthropologues mâles n’avaient vu que des affaires d’hommes.
10. Aux petits initiés, on dit que la liane de patate douce – visible sur la dernière illustration (fig. 12) – représente les boyaux de celui qui aurait la mauvaise idée de parler aux femmes.

Pierre Lemonnier
Aix-Marseille université, CNRS, CREDO,
Marseille, France
pierre.lemonnier@pacific-credo.fr

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BAMFORD S. (1997) – The containment of gender: Embodied sociality among a South Angan people, PhD, University of Virginia, Charlottesville.

BLACKWOOD B. (1978) – *The Kukukuku of the Upper Watut*, Oxford, Pitt Rivers museum, 204 p.

BONNEMÈRE P. (1996) – *Le pandanus rouge : corps différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga (PNG)*, Paris, CNRS Éditions-éditions de la MSH (Chemins de l'ethnologie), 426 p.

BONNEMÈRE P. (2004) – *Women as unseen characters. Male ritual in Papua New Guinea*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press (Social anthropology in Oceania series), 254 p.

BONNEMÈRE P. (2015) – *Agir pour un autre. La construction de la personne masculine en Papouasie-Nouvelle-Guinée*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence (Penser le genre), 242 p.

BONNEMÈRE P., LEMONNIER P. (2009) – A measure of violence. Forty years of « first contact » among the Ankave-Anga (Papua New Guinea), *in* M. Jolly, S. Tcherkézoff et D. Tryon (dir.), *Oceanic encounters,* Canberra, Pandanus press, p. 314-352.

CAREY A. J. (1961-1962) – *Report on the Yaba murders*, Port Moresby, National Archives of Papua New Guinea (Kerema patrol report, 9, Accession 496).

DESCOLA P., LORY J.-L. (1982) – Les guerriers de l'invisible. Sociologie comparative de l'agression chamanique en Papouasie-Nouvelle-Guinée (Baruya) et en Haute-Amazonie (Achuar), *L'Ethnographie*, 87-88, p. 85-111.

FISCHER H. (1968) – *Negwa, eine Papua Gruppe im Wandel*, Munich, Klaus Renner Verlag, 493 p.

GODELIER M. (1969) – La « monnaie de sel » des Baruya de Nouvelle-Guinée, *L'Homme*, 9, 2, p. 5-35.

GODELIER M. (1982) – *La production des grands hommes,* Paris, Fayard, 387 p.

GODELIER M. (1988) – Trahir le secret des hommes, *Le Genre humain*, 16-17 « La trahison », p. 243-265.

HERDT G. (1977) – The shaman's « Calling » among the Sambia of New Guinea, *Journal de la Société des océanistes*, 33, 56-57, p. 153-167.

HERDT G. (1981) – *Guardians of the flutes: Idioms of masculinity,* New York, McGraw-Hill, 382 p.

LEMONNIER P. (1987) – Le sens des flèches : culture matérielle et identité ethnique chez les Anga de Nouvelle-Guinée, *in* B. Koechlin, F. Sigaut, J. M. C. Thomas et G. Toffin (dir.), *De la voûte céleste au terrain, du jardin au foyer. Mosaïques sociographiques*, Paris, EHESS, p. 573-595.

LEMONNIER P. (1990) – *Guerres et festins. Paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 189 p.

LEMONNIER P. (1993) – Le porc comme substitut de vie : formes de compensation et échanges en Nouvelle-Guinée, *Social anthropology*, 1, p. 33-55.

LEMONNIER P. (1999) – Femmes et richesses en Nouvelle-Guinée, *in* P. Descola, J. Hamel et P. Lemonnier (dir.), *La production du social. Autour de Maurice Godelier,* Paris, Fayard, p. 315-332.

LEMONNIER P. (2006) – *Le sabbat des lucioles. Sorcellerie, chamanisme et imaginaire cannibale en Nouvelle-Guinée,* Paris, Stock, 409 p.

LEMONNIER P. 2012. – *Mundane objects. Materiality and nonverbal communication*, Left Coast Press, Walnut Creek (California).

LEMONNIER P. (2023) – *La ritualité des choses. Objets, gestes et paroles des initiations masculines baruya (Papouasie-Nouvelle-Guinée*), Sesto San Giovanni, éditions Mimésis, 570 p.

LORY J.-L. (1981-1982) – Quelques aspects du chamanisme baruya (Eastern Highlands Province, Papouasie-Nouvelle-Guinée), *Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines*, 18, 4, p. 543-559

STRATHERN A. (1971) – *The rope of Moka. Big men and ceremonial exchange in Mount Hagen*. Cambridge, Cambridge University Press, 254 p.

STRATHERN M. (1988) – *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia,* Berkeley, University of California press, 437 p.

WIESSNER P., TUMU A. (1998) – *Historical vines: Enga networks of exchange, ritual and warfare in Papua New Guinea*, Washington, London, Smithsonian Institution, 494 p.

DISCUSSION

Sylvain Lemoine : J’aurais juste voulu savoir comment ils vous ont accueilli, en tant qu’étranger.

Pierre Lemoine : Moi, j’ai eu beaucoup de chance. J’ai fait une thèse sur les marais salants de Guérande et un livre sur la côte atlantique. Et puis, j’ai croisé M. Godelier et donc je suis parti en Nouvelle-Guinée dès que j’ai pu. Mon métier d’ethnologue de la Nouvelle-Guinée, je l’ai appris avec M. Godelier. Donc j’ai appris comment on parle aux gens ; j’ai appris qu’il faut les avoir chez soi, à table. J’ai appris comment on monte une « patrouille » – patrouille ! Les pédiatres montent des patrouilles ; les flics montent des patrouilles ; les ethnologues ont des patrouilles… donc, on débarque. Il m’est arrivé qu’un avion me pose, que je dise au pilote : « De l’autre côté de la montagne dans un mois et demi ! » et que je me dise ensuite : « Merde, qu’est-ce que je fais là ?» Après, on essaye d’expliquer aux gens (qui font semblant de nous croire) que, bien entendu, tout se perd, y compris les manières des ancêtres, et qu’on va essayer d’en faire un livre. Par exemple, après avoir vu les initiations baruya en 1979, quand je suis arrivé, en 1980, c’était facile. Il y avait deux bonshommes, je leur disais : « Mais vous, les initiations, vous ne les faites plus depuis trente ans, etc. ». Donc les types racontaient les initiations, et là ils me disaient :

« À un moment, on arrive avec des feuilles.

— avec des feuilles, ou avec des orties ?, je demandais.

— des orties. »

Voilà, donc des gens qui mettent un certain temps à comprendre qu’on n’est pas pédiatres, qu’on n’est pas flics, qu’on n’est pas missionnaires – le pire, d’ailleurs. P. Bonnemère et moi sommes pour quelque chose dans le fait que les Ankave ont commencé à apprendre à lire et à écrire avec un retard de quinze ou vingt ans :

« Nous sommes les familles de New Tribes Mission…

— Non merci, nous avons déjà Pierre et Pascale, ça ira ! »

Donc, je n’ai jamais eu de problèmes. On est bien accueilli, avec une confiance inouïe (mais ça, cela vient de M. Godelier) et ensuite on reproduit des manières de faire. Pour vous donner une idée, il y a une époque où les gens écrivaient des livres en expliquant que les anthropologues passent leur temps à se faire rouler dans la farine. Prenons le cas des objets donnés par le Soleil (« donnés par le Soleil ! »), sans lesquels il n’y a plus moyen de faire des initiés, de fabriquer des petits guerriers, sans lesquels il n’y a plus de hiérarchies sociales fondées sur le rôle des experts rituels. Eh bien, quand il y a eu la guerre en 1983, le village était vide – parce que nous avions une radio sur laquelle nous avions entendu que les policiers arrivaient en hélicoptère le lendemain matin, et nous avions prévenu les habitants. Donc les femmes enceintes, les vieillards, tout le monde se réfugiait dans la forêt. Et les types venaient à la tombée de la nuit. Ils frappaient à notre porte et ils nous confiaient leurs objets. Vous ne verrez jamais un *kwaimatnié* dans musée, mais nous, on les a eus sur notre lit. Comme le faisait remarquer J.-L. Lory l’autre jour, nous ne les avons pas ouverts pour regarder ce qu’ils avaient dedans, parce que la confiance est réciproque. Cela, c’est colossal. Les gens, je l’ai dit tout à l’heure, ils m’ont demandé d’écrire un petit mot pour la reine d’Angleterre, que j’ai un peu amélioré : « Mama Queen, Elisabethie, ce n’est pas ton vrai nom. Tu t’appelles comme ça, grouille-toi de venir ici ! » J’ai demandé à M. Strathern, qui m’a dit comment on écrivait (« Please, your Majesty »), et j’ai envoyé un autre livre que je n’ai pas apporté, qui est illustré (et qui s’appelle *Les tambours de l’oubli*) avec plein de photos, pour lui expliquer qu’ils avaient besoin d’elle. Elle l’a passé à son service de coopération, qui n’a pas donné suite. Mais les gens vous demandent ça ! Une autre anecdote, qui date de 1987 – ce n’est pas d’hier ! –, on arrive dans un village, et les gens nous disent : « Pierre, tu passes devant et tu fais remarquer à tout le monde que nous avons retiré les cordes de nos arcs. » Après, il y a des choses qu’on ne sait pas. Nous nous sommes un peu engagés auprès des gens. Il y a une piste d’aviation chez les Ankave : vingt-trois ans de lutte contre les bureaucraties pour arriver à faire poser un avion ! Téléphoner en Nouvelle-Guinée, cela m’occupait parfois jour et nuit : « Allô, y a-t-il un infirmier ? » J’ai oublié de le dire, mais jusqu’à aujourd’hui, chez les Anga, la mortalité infantile, c’est 350 pour mille ! Un bébé sur trois n’atteint pas l’âge d’un an, et cela ne s’arrange pas… parce que les fonctionnaires ne font pas leur travail. Les instituteurs ne sont pas là, les infirmiers non plus, et ce n’est pas en disant « c’est la corruption » qu’on explique quoi que ce soit. Ils ne sont pas là parce que c’est intéressant de graisser la patte du député pour ceci ou cela... Il faut trente ans d’anthropologie – je pense à cela parce que mon collègue J. Mimica a écrit un rapport fabuleux sur les élections de 2022 –, dire que c’est en raison de la corruption que les services publics dans le monde rural papou, qui est quand même majoritaire, sont effondrés, cela n’explique rien. Il faut aller faire du terrain pour comprendre pourquoi c’est ainsi. Moi, j’ai eu peur le jour où un monsieur m’a foncé dessus la hache en l’air en me disant : « Maintenant que tu as vu cela, on va t’enterrer ici ! » Là, j’avoue… Mais cela ne dure pas plus de vingt secondes. Encore une fois, M. Godelier m’a appris mon métier, sinon, je serais arrivé sans papier toilette, sans allumettes ni sucre non plus. Quand vous arrivez au milieu de nulle part, et que vous emportez votre propre barda… Ça s’apprend, le métier ! Et juste pour arrêter là-dessus – j’aime bien parler de Godelier–, vous êtes à deux jours de marche de Marawaka, déjà loin du pays baruya, et vous voyez un type avec ses flèches qui vous fonce dessus en criant « Morisi ! Morisi ! ». On est passé dans des endroits où un Blanc, cela s’appelle un « Morisi », cela veut quand même dire quelque chose ! Le bagout et l’aura de M. Godelier ne se limitent pas à la France. Pardon d’avoir été long sur cette question…

"The body of my enemy": Armed conflicts in societies without wealth
Proceedings of the meeting of the Société Préhistorique Française, Toulouse (23–24 April 2024)
Edited by Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon and Nicolas Teyssandier
Société Préhistorique Française, 2026 (Séances de la Société Préhistorique Française, 23)
pp. 145–164
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

"It's the arrow's fault!" The Anga war and its correlates (Papua New Guinea)

Pierre Lemonnier

Abstract: In New Guinea, understanding collective violence against others—brawls, vendettas, war—means describing and analyzing its relationship with other aspects of social organization and ways of thinking. Whether considering the gradation of forms of violence according to their locally recognized causes, the weapons, tactics or defense mechanisms used, what the ethnography of the Anga groups shows is the homogeneity of the phenomenon of "war". On the other hand, very contrasting situations emerge as soon as we turn to the making of warriors during initiations, to the involvement of invisible powers in the fights or to the ways of suspending them and compensating for the losses.
Both the political status of the agents concerned and the use of wealth (particularly that of pigs) in all kinds of transactions—life cycle and compensation for homicide—Thus reveal a combinatorics that is potentially instructive for understanding the relationship between war and the institution of wealth exchanges leading to the exploitation of the labor of others in the island.
Keywords: Anga, Papua New Guinea, Ankave, Baruya, fights, initiation, chamanism, wealth, inequalitie.

"They cut off his arms, his legs, his head. They went home, singing. They cooked him and ate him."
(Blackwood 1978, p. 120.)

INTRODUCTION

Rather than with war in New Guinea in general, this text deals with the fighting of a limited group of mountain peoples from the big island, the Anga of Papua New Guinea, and, above all, with the central place these confrontations held in the daily life, social organization and systems of thought of these forest farmers.

The information mobilized here was provided by actors for whom armed violence of all kinds (brawls, vendettas, war) has remained and continues to remain, a constant concern. For example, it was with widespread enthusiasm that the Baruya of Wonenara replenished their stock of shields and arrows in 1983, when fighting resumed with their Yewarenaasa neighbors (fig. 1). Among the Ankave, a five days' walk away and at the end of the 1990s, an initiate of the third stage of the male rites was always told: "Now that you have seen this, will you abandon your wife and children when the enemy arrives?" The last skirmishes with former adversaries had occurred some thirty years previously, but the fear of seeing them cross the wall of mountains bordering their territory remained in everyone's mind. Even those of the Anga who were plunged into irrepressible hilarity at the mention of the battles of the past—"Can you imagine: they were our game! We were their prey!" I was told in 1980 among the Kapau—had direct experience of the fighting. It was among the Kapau that B. Blackwood heard many times the phrase quoted at the top of this text, and it was among them that the last major massacre (twenty-six killed) took place, in Yaba, in September 1961 (Carey, 1961-1962).

In short, my interlocutors knew that a simple stone adze would instantly kill anyone hit on the temple and gave a detailed account of the ambushes and a thousand and one acts of treachery that make up local history: "At the given signal, when So-and-so grabbed a water-filled bamboo internode, they slaughtered them all!"

I should also point out that the Anga world had nothing to do with those New Guinea societies where dozens or

Fig. 1 – Shields are brought out of the men's house in Wuyabo in preparation for war with the Yewarenaasa, which has just resumed (Wonenara, 1983; photo P. Lemonnier).

even hundreds of men would fire arrows and throw spears at each other all day long; they did not wage war to avenge dead ancestors, nor did they hunt heads. Nor was there any shift from a "ritualized" phase of war to an unlimited outburst of violence. Finally, aside from the instance in which a distinguished Yewarenaasa warrior was killed in 1983 by a 12-gauge buckshot, the last war of the Baruya was a matter of bows and arrows. There were none of the out-of-control assault rifle confrontations shown on television today, but everyone recalled that the success of the Baruya illustrated how recent male initiations (1979) had produced effective warrior apprentices (Lemonnier, 2023).

This point is essential and what I propose to explain is this type of link, namely the relationship between armed violence and several institutions and practices that constitute Anga cultures, including practices that prevent the emergence of a permanent hierarchy among men or that de facto limit the establishment of social distinctions based on material wealth (pigs and shells).

THE ANGA

Speaking twelve related but mostly mutually unintelligible languages and divided into around 50 local groups, some 150,000 Anga occupy an area of 18,000 km2 straddling three provinces of Papua New Guinea: Eastern Highlands, Gulf and Morobe (fig. 2). All cultivate small fields (0.1 to 2.5 ha) most often cleared in the tropical forest. Tubers (taros and sweet potatoes) provide the bulk of the diet, but sugar cane, bananas and greens are also consumed in large quantities. All are also pig farmers (*Sus scrofa papuensis*, similar to domesticated wild boar). Game (marsupials, wild pigs, birds) is of marginal importance for food, but it plays a fundamental role in initiation rituals and in exchanges (particularly among affines). An anthropic savannah occupies to a greater or lesser extent part of the valley bottoms, particularly around Menyamya, in the heart of Anga country, close to the sites where each group places the origin of Humanity. A few trees on the surrounding ridges are a reminder that the forest was once nearby, but this landscape alone evokes the ancient history of the Anga, made up of very old migrations (of a clan or tribe routed or seeking to conquer less occupied lands).

The aforementioned languages each represent distinct "cultures", or more precisely, ways of being Anga: the members of what I refer to here as a "group" share kinship systems, mythologies, residence rules, rituals, and forms of cooperation. These shared features are globally different from what the members of another linguistic-cultural group do and experience. Speakers of a given language are usually divided into several local groups (occupying one or more valleys) referred to here as "tribes": groups of people who live in their own way in a given territory and are ready to fight to defend their land and their way of life.

All Anga societies are said to be "Great Men" societies (Godelier, 1986): war and male initiations were the main collective activities and, unlike other New Guinea societies, there were no ceremonial exchanges that temporarily replaced war and linked peace procedures to marriages. The affirmation of the equality of men among themselves had as a corollary the supposed superiority of men over women. The male ritual cycle was seen locally as a factory for producing warriors, and anthropologists have emphasized its role in the reproduction of male domination and in the establishment of temporary hierarchies between men: ritual experts, exceptional warriors and shamans were a little "greater" than other men, respectively during ceremonies, during wars or in the event of epidemics. The reproduction of a social order claimed to be unique was delegated to a master of initiation with the right of life and death over the boys; on the battlefield, a great warrior was given the right to dispose of his "dogs" (Baruya formulation) as he saw fit; and nothing less than one's health was entrusted to the shamans, who were obeyed in the event of an epidemic.

I will illustrate later how the relationships between these three contexts, which saw some men rise above other men, distinguish between them the Anga societies, directly or indirectly because of their links with war, including magic, but it is essential first to consider, even briefly, what was understood by the term "war" (generally "great combat").

The almost constant state of war meant that everyone lived in fear of attack: fear of hearing the warriors surrounding a house slam their hands on their thighs at dawn, as a way of saying that the inhabitants had no chance of escaping; fear of being shot in the stomach while going to relieve oneself. No one, man or woman, was safe from an ambush when he or she went to a remote garden or forest. I remember several arrivals at the homes of former enemies of those who were with me at the time: "Pierre, you go ahead and make sure to point out that the strings have been removed from our bows!"

The purpose of my nearly grotesque account is not to assess the miseries of the Anga in comparison with those of other populations facing the endless de facto wars that are ravaging the planet, but to provide the reader with an understanding of the context of violence that is under study. It is also important to realize that the hostilities meant that the local culture made it possible

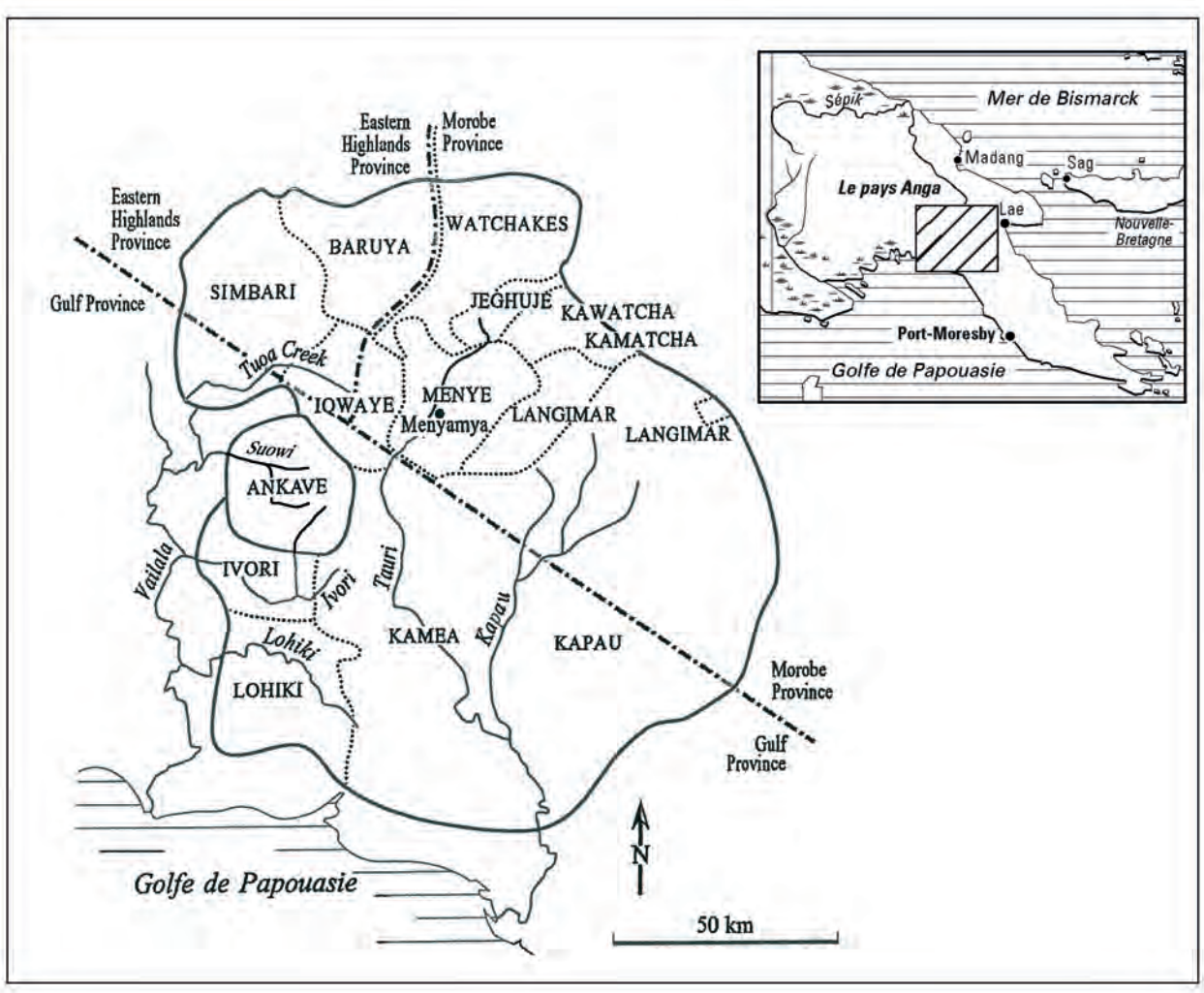

Fig. 2 – Map of the Anga country..

to live unscrupulously alongside relatives—father, brother, husband, son—who were known to have no hesitation in using clubs to smash in the skulls of women and young children. Such a vision of the world, of his loved ones, of his enemies and, more generally, of relationships between human beings, involved a cultural construct that was implemented most notably through the initiation machinery.

MOTIVES AND GRADATION OF FORMS OF VIOLENCE

The Anga distinguish various levels of armed combat—brawl, vendetta, war—which overlap our categories and are accompanied by norms determining both the intensity of the conflict(s), i.e. the gradation of weapons and forms of combat corresponding to each case, as well as the identity of those supposed to participate in it. For this reason alone, these distinctions are worth considering, even if their boundaries were partly blurred in practice.

A brawl is an altercation between two or more men[1] from the same group (hamlet, valley) that results in blows. Those who talk about it do not focus on the reasons for the dispute, but on the form it takes: as in French, it is a "quarrel accompanied by insults, threats and sometimes blows"—never punches, unknown to the Anga, no doubt because even unintentionally touching a person's nose is an absolute offense—but blows with hard wooden sticks (about 1.30 m long) intended for this sole purpose. Bows and arrows can be used, but then one only shoots into the shields brought out for the occasion. If, as may happen, someone is injured, it is "the arrow's fault!" and that is the end of it. These fights, which do not seek to kill[2], involve shooting on the fly from a distance of approximately fifty meters. During a brawl, it is not "normal" to threaten each other with a war club. The idea of an ambush or an attack at dawn is out of the question, and if blood should flow, there is no compensation payment.

The multiple reasons for such an internal confrontation within a local group are those which, throughout New Guinea, trigger hostilities of varying degrees, including interminable wars. In this case, it is primarily a matter of taking possession of the "property" of others: wives, domestic pigs, fruit and nuts from semi-domesticated forest trees (mostly pandanus), wild fowl eggs, and ficus bark (used to make tapa). Trapping or hunting without authorization in the forest of a clan (or lineage) that is not one's own or setting eel traps in a reach where one has nothing to do, emptying the small reservoir where *Pangium edule* kernels undergo anaerobic fermentation are other situations that give rise to protests that can degenerate. The appearance of a domestic pig in a garden is also the subject of potentially dangerous controversy (was it the garden fence that was faulty or is the blame to be laid at the door of the owner of the pig, wandering off and poorly watched? And no one knows where a mockery can lead.

Tensions between in-laws are other potential causes of exchanges of blows. Abused (beaten, insulted) by her husband—which is common—a woman takes refuge with her brothers, who demand explanations from her husband and his family. If the quarrel and the insults persist, the husband's lineage considers that a wife—rightfully acquired according to proper custom—has been taken back from him, and they assume responsibility for the dispute, opposing the lineage to which the woman has returned. This leads to the use of arrows and, therefore, to the vendetta, which can be defined as a brawl that quickly involved a larger number of people and, above all, caused casualties. With no other consultation than "our brother or cousin is threatened!", men face each other, arrows are shot to wound or kill and blood flows. Sometimes the adversaries of the day are relatives of people who had fought each other years or decades before, but the idea of a cycle of tension and revenge is absent. Here as elsewhere, there would always be unavenged deaths, but during such fights, the norm, always respected, is to restrict the fighting to the clans concerned within a valley or portion of a valley and to seek to restore peaceful relations as soon as possible, but the deadly skirmishes can continue for several years.

In practice, vendettas were more long-lasting in groups that were very sparsely populated, such as the Ankave (less than two inhabitants/km2). Their hamlets comprised up to fifteen houses, the owners of which spent most of their lives in camps in the forest, a few hours' walk away, where gardens had been cleared. People only gathered in their permanent habitat for funerals, during male initiations and in the event of war, so that between two rounds of arrow shooting, opponents and their relatives could avoid meeting. Since the 1920s, the vendettas have resulted in twelve deaths in the valley where P. Bonnemère and I are conducting our research, but the inhabitants of the other two valleys did not take part, even though everyone generally has relatives there.[3]

In areas where several hundred, or even up to a thousand, individuals inhabit a valley stretching some ten kilometers in length—such as the Wonenara and Marawaka valleys among the Baruya—it can be observed (including in contemporary times) that brawls (*a'mwe'mala*, "fight over a woman", regardless of the underlying motive) rarely escalate into vendettas. And if a "stick brawl" accompanied by volleys of arrows fatally injures a participant, the opponents are quickly compensated with gifts of bars of vegetable salt, cowrie shells or money (fig. 3).[4] The period during which arrows are shot "to scare"—the stage of fighting with sticks has been abandoned—lasts no more than two or three days. These are literally "days" because shooting stops as soon as the arrows become invisible against the background of the forest, darkened by the setting sun. The opponents are quickly reconciled and a meal is organized at which compensation is exchanged. The intervention of a third party (especially women who have relatives on both sides of the conflict) is common, at least when the skirmishes are considered to be in line with what is expected

Fig. 3 – Amidst tensions (archers drawing their bows), PNG currency is offered to the parents of a murdered Baruya girl in order to put an end to the vendetta that ensued (Wonenara, 1979; photo P. Lemonnier).

in such cases.[5] In the same way that care is taken to only shoot at shields in the case of a brawl, an Anga vendetta is not supposed to spread… unless one of the camps seeks help from relatives who happen to be former enemies (the case of Ankave in the 1960s); needless to say, without any consideration for the clear-cut categories of anthropologists.

If peace must usually prevail among the occupants of the same Baruya valley (or generally among Northern Angans), it is first and foremost because one cannot take the risk of serious internal dissension when the enemies, also very numerous and always threatening, live on the other side of a simple torrent. Populations that gathered to initiate their boys in unique ceremonies, performed in the same place, did not fight each other, the higher interest that mobilized them as a tribe being none other than the making of young warriors capable of confronting a common enemy. But what were the motives and the modalities of these wars, the centrality of which I am seeking to emphasize in the way of life and thinking as well as in the history of the Anga?

For them, war—generally referred to as “the big fight” or simply “the fight”—was a conflict with a population living beyond a natural barrier that was difficult to cross (a river , mountain or ravine), which had its own name (and even its own language), its own history as an autonomous local group, and its own enemies. They also have their own reasons for measuring themselves against others, risking their lives and those of their loved ones, and even the annihilation of their society: among the Ankave alone, I was told of some forty clans “of which only the name remained”, constantly pushed back and decimated in the lowlands by malaria, or even by vendettas following accusations of witchcraft, themselves fueled by deaths due to malaria.

Regarding the reasons for these wars, it should first be noted that the observation according to which many of the New Guinea wars were not aimed at conquering land does not apply here (Lemonnier, 1990, pp. 9–194). Most often, the Anga fought to settle on new lands, then, much later, because those they had ended up driving out wanted to take them back. In the long run, and with the exception of those whose territory ends to the west in a no man’s land in the Gulf of Papua, every Anga group is literally surrounded by neighbors who are either hereditary allies or hereditary enemies; more rarely neutral tribes with whom they trade. Sometimes defeat would lead to two families, sometimes dozens of members of an entire clan fleeing a massacre to occupy a new valley.

The ancestors of the two Ankave clans that are now the most numerous entered, around 1850, a narrow and elongated valley (30 km long) that was sparsely populated, the valley of the Suowi River, which flows towards the Gulf of Papua. Its northern shore marked the outermost territory of a population whose language differed from their own, the Iweto, who lived (and still live) a full day’s walk away, on the other side of a mountain range (2,000 m altitude). Nevertheless, some of them some-

times came to the slopes overlooking the torrent to hunt, and more rarely to clear a garden in the forest.

The newcomers were well received and married two Iweto women, not to strengthen peace at the end of a war as is common in New Guinea (Lemonnier, 1990, pp. 137–138, for example), but simply to establish good relations between new neighbors. The time came when an abused Iweto wife took refuge with her brothers, creating altercations between relatives that resulted in arrows being shot and, one thing leading to another, involved the whole valley, all clans combined. Between 1925 and 1965, these sporadic fights caused the death of nineteen men, four women and four children, in other words a tenth of the population at the time! Apparently not supported by the majority of their tribe, the Iweto left the area, but along with other former enemies (to the east) they remain the ones who are still feared. When an Ankave ventures to the ridge line that serves as a border to hunt or pick pandanus nut fruits, he is careful not to hang around in the spot.

Today's Baruya were also "invading refugees" when, around the middle of the 18th century, "Baragayé" members of the Yoyué tribe (Yagwoia language) living not far from Menyamya, arrived in the great Marawaka valley, a two-day walk from their home, to seek asylum with the Andjé tribe. They were welcomed by the Ndélié (one of the Andjé clans), with whom they intermarried and whose language they quickly adopted (a common occurrence in New Guinea). Much later, with the help of the Ndélié who betrayed their own tribe, these Baragayé took the Andjé by surprise when they were invited to a feast (a classic Anga custom). Defeated, the Andjé abandoned their lands to the Baragayé and the Ndélié, who together formed a new tribe called the Baruya (named after a Baragayé clan; Godelier, 1988, pp. 250–255). At the beginning of the 20th century, some of the Baruya left Marawaka and crossed a high mountain (3,300 m) to invade the Wonenara valley, from which they drove out the Yewarenaasa.

To this day, the Andjé remain the enemies of the Baruya, as do the Yewarenaasa, with whom the war resumed from 1983 to 1987; the peace ceremony is still pending, but a rough balance of the dead has been reached. I will discuss the procedures for stopping the fighting that are inseparable from Anga wars later, but first let's look at the means used to wage war and protect oneself from it.

WEAPONS, TACTICS, PROTECTION

Of round or quadrangular section, equipped with a barbed (or non-barbed) or even lanceolate point, Anga arrows each have a specific use: birds, marsupials, pigs, thieves (Lemonnier, 1987). In practice, with the exception of the arrow with a conical tip, which stuns birds without damaging their feathers, the first arrow that comes to hand will suffice should an enemy appear. In times of conflict, the fighters of certain groups employ variously barbed arrows, sometimes adorned with orchid stem ligatures with no other function than to leave plant debris in a wound (fig. 4, arrows 2, 5 and 6). These arrows, which cannot be extracted from the body of an injured person without tearing the flesh, are the most dangerous, but they take a long time to make or to obtain from a neighboring group. Thus, it is primarily those equipped with a simple tapered point, but featuring incipient breakage notches, that are carried to the site of combat; sometimes several dozen for a single man. The idea is that the arrow head breaks and remains fixed in the victim's body. It is also understood that the splinters of wood produced on contact with a bone will trigger a fatal infection. These simple round-section arrows are used at all distances: for shooting at point-blank range; at fifteen or twenty meters, between two groups of opponents who are constantly jumping to avoid them; or from a distance (50 m and more), with no hope of injuring anyone, but not without mocking the efforts of the enemy gamboling under the deadly shower.

In addition to the bow they held in their hands, the Anga slipped one of the fearsome war clubs that earned them a reputation as "killers in bark-cape" into their rattan or braided orchid stalk belt. Found in all the groups, these weapons are either made of stone (in the shape of a ball, a beveled disk or a star) or wood (ball or star made of sharp roots, head carved "like a pineapple", gnarled root forming a club). A wooden hook was used both to trip an opponent by grabbing his leg and then to strike him on the head. I have already mentioned that the stone adze that every traveler carried balanced on his shoulder was also a formidable weapon. Some of the combatants would wear a shield on one shoulder, with a small net containing approximately twenty arrows (fig. 5 and fig. 6). Some had a small V-shaped slit at the top, through which the warrior could crouch and observe the enemy after taking a moment to draw his bow.

The fighting tactics were broadly the same for all the Anga: ambush near a bridge or any suitable location (including to shoot the opponent at point-blank range); attack on a hamlet at dawn; pitched battle between half a dozen or several dozen men, ideally on either side of an open area (nowadays, an airstrip, for example). It is said that those who surrounded a house would burn a piece of bark-cape under its floor to smoke it out or throw a tree trunk at the sleepers before attacking them. The occupants of the hut were shot at if they tried to escape. The forest camp or the houses were then set on fire. When guests were treacherously massacred, it was with blows from a war club. It should be noted that any Anga would read episodes of their own history in this brief description. I would add that while rape is an issue today, it does not appear in the accounts gathered by anthropologists for the "before" period, the one prior to the discovery of White people. The wounded were finished off. Women and children were among the victims and capturing future wives seems to have been very rare.

The use of shields, dodging arrows or … running away were not the only ways to protect oneself from an enemy. It was known—and repeated to the initiates—that in the forest one should sleep with one eye open and that,

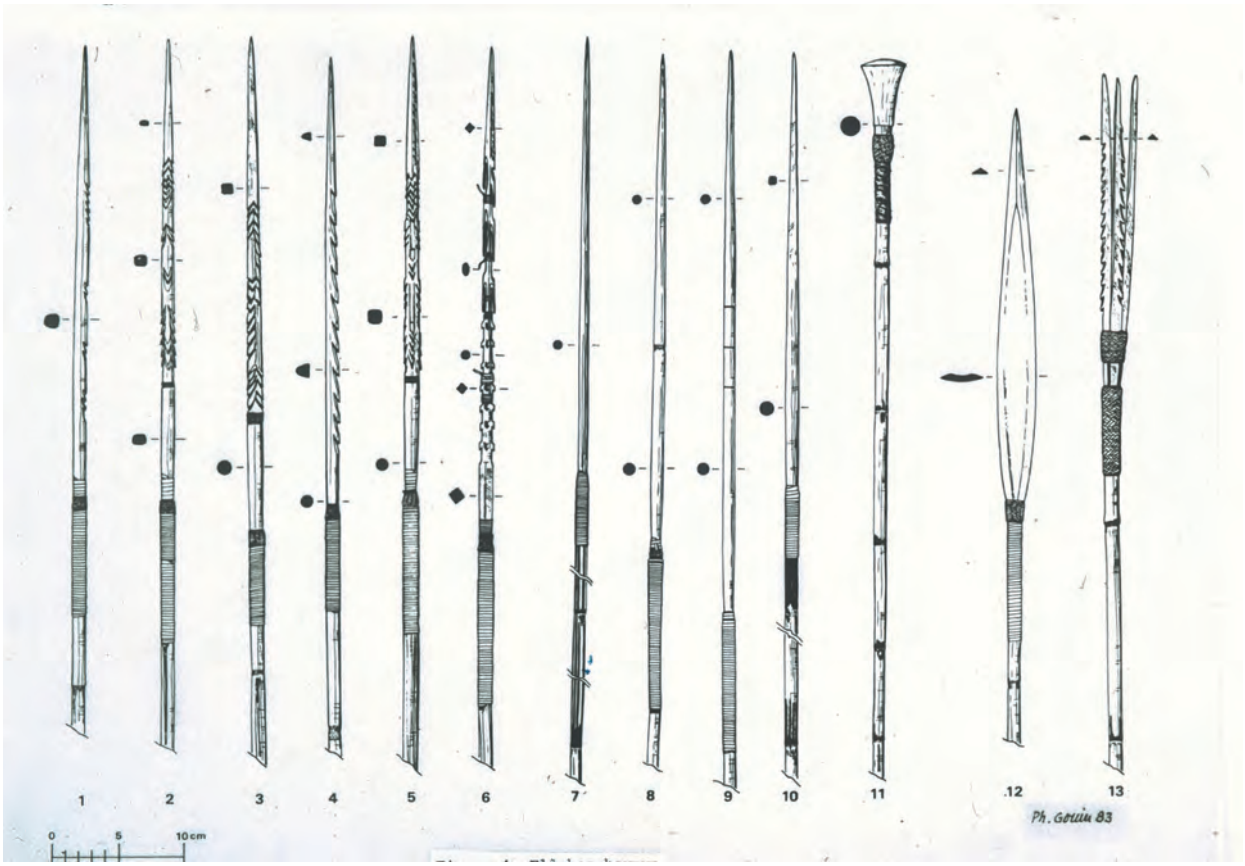

Fig. 4 – Baruya arrows, late 1970’s (drawing by P. Gouin).

seen from the other side of a valley, the slightest smoke signals a presence. Above all, as soon as any encounter with the adversary resulted in a fight, people took refuge in or near permanent hamlets or villages. Or they would move away from the scene of the daily fighting, by camping in the high forest at night.

Both where the forest dominates and in the valleys whose flanks are covered with anthropic savannah, “solid” huts are established—the present is true for the Baruya village shown here (fig. 7)—on ridges, if possible barely wider than a house and flanked by steep slopes on all sides. Where the population density is highest, the hamlet is surrounded by a high palisade of planks overlooking the path leading to it. This high (3 m) belt, which would only be dismantled with rather non discreet axe blows, is itself bordered by a tangle of “wild” canes that is difficult to cross. On either side of the fortified square, very steep gardens provided supplies, while water came from springs located much higher up in the forest. The only weakness in the system is the narrow passage through which one leaves the enclosure to relieve oneself, especially if one forgets to close it or if the sentinel has fallen asleep. In one of the Yagwoia valleys, a narrow plateau that was once fortified could be descended by ropes.

In the absence of a suitable ridge or mountain spur overlooking the valley, the population gathered in a vast undergrowth of “wild bamboo”, as can still be seen in two places in the Ankave valley of the Suowi. Lower down Ayakupna’wa, between the hamlet and the steep path leading to the stream at the bottom of the valley, such a clearing where these thin bamboo stems have been allowed to proliferate and intertwine still extends over a width of about fifty meters and a length of 300 m. Camps were set up in the center in case of attack, and even when following the narrow, low tunnel through which they could be reached, the enemy could only approach in single file and by being spotted. One dares not imagine what would have happened if a fire had been started deliberately during a period of drought. In any case, no attacks on these plant fortresses have been reported.

MAKING WARRIORS: WHEN WAR PERVADES SOCIAL PRACTICES

These insights into the forms and modalities of armed violence among the Anga reveal nuances. Although clearly defined by the Anga themselves[6], the categories of combat are porous. We have seen (Ankave) that sometimes a dispute within the valley (brawl) leads one of the parties to gradually involve a handful of former enemies, at the risk of transforming what was only a local conflict into a war. Elsewhere (Baruya) war broke out both between tribes (Bargayé and Andjé) and within a tribe (Andjé) when splits and betrayals led to the birth of a new autonomous territorial group.

Fig. 5 – Baruya shield and quiver net (Wuyabo, Wonenara, 1983; photo P. Lemonnier).

Fig. 6 – Pissangwe during the Baruya-Yewarenaasa war. Touching one’s nasal ornament is a way of expressing one’s determination to fight by remembering one’s initiation (Yanyi, Wonenara, 1983; photo P. Lemonnier).

Fig. 7 – Fortified villages of the Baruya (in the foreground) and Yewarenaasa (Wonenara, 1983; photo P. Lemonnier).

The very practice of violence was not without nuances. "Normally", here, people (parents or neighbors) fighting in a vendetta did not have their heads broken; elsewhere, the hamlets whose inhabitants were being exterminated were not set on fire (Ankave, Langimar); elsewhere still, among the cannibalistic groups—all of them were, with the exception of the Ankave and the Simbari, among whom collectively acting man-eaters were (for us) imaginary beings—, it was the young men of the house who ate (a small piece of) the enemy (Baruya), while among others (Langimar), these were only the old men and a few young women; still others even ate the children: "Not us!"

Everywhere, however, the most minor of disputes could lead to armed conflict resulting in deaths and war between local groups, whose entire membership was affected, even if distantly, by the issue of access to land. Similarly, unlimited violence could be employed everywhere, sparing neither women nor children. And in all places, a distinction was made between temporary and eternal enemies, who were confronted with a same array of deadly weapons and a range of identical forms of combat.

In other words, each of the Anga groups probably had its own way of interweaving fights of the same theoretical gradation, but the opportunities to physically attack others were broadly similar. The same was true of the means and methods of fighting or protecting oneself, which were identical in every respect. There are differences, but the general model is the one I have just described, in which any Anga would recognize themselves. "War" is not a criterion for differentiating ways of life within this small group of societies.

Being omnipresent, that is to say, present on a daily basis and at the heart of systems of thought, it was, on the other hand, linked to a whole series of institutions and practices (initiations, shamanism, gender relations, etc.) whose combinations are studied by Anga anthropology, including those that make it possible to situate their socio-economic organizations in the Melanesian world. What is decisive, then, are the ways of preparing for war and putting an end to it, but also the types of agents engaged in combat. In turn, this points to sometimes radically different ways of conceptualizing a social world and make it possible to contrast several Anga societies in a way that advances reflection on themes such as the establishment of inequalities or the limitation of political power.

The institutions inextricably linked to war—to the treatment of enemies and the survival of a threatened group—were (now the past tense is required) the male initiations[7] (fig. 8). The Anga (men and women[8]) considered that a boy born of a female womb could not become an effective fighter, and even if post-modern writings sometimes cast doubt on this evidence (Strathern, 1988, p. 212, for example), these male rites were in particular a warrior factory, transforming all little boys into strong and fearless fighters despite their previous and future contact with women (Lemonnier, 2023, pp. 40–52). The male ritual cycle, which always involved several stages and lasted for almost ten years, from the moment the boys were taken from the female world of their childhood until the birth of their first child, modeled conception and birth, but outside the world of women and, often, without their help.[9]

At the same time, the initiations reproduced the pervasive male domination as well as a political order unique in Melanesia by fragmenting and keeping power positions under close control. In all cases, a male secret society was formed. Not in the sense that it conceled its existence, but rather in the sense that it was founded on the sharing of secrets: specifically of the unfolding of male rites, to be kept hidden from women under penalty of death.[10]

I have already said that these rituals were one of the mechanisms set up to make it acceptable to live among killers. Enemies were constantly talked about: "They're coming!", one would say to the terrorized novices; a wild boar or ferocious marsupial was a figure of the enemy; when the boys, septum was pierced, songs celebrating the death of an enemy were sung; and they would hear about the conditions under which his life should be spared; they would told about the raw liver of a killed adversary; etc. The enemies saw the columns of warriors and initiates climbing towards the forest, thus gauging the strength of the group organizing the rituals. It is often said that a de facto truce was observed during these, and among the Simbari and the Yagwoia (two Anga groups close to the Baruya), the initiations were followed by a raid.

The mechanism that promoted certain men while at the same time prohibiting any permanent position of power was generally the same in all Anga groups. Each initiation stage took place under the responsibility of particular experts (never just one) who held sacred objects containing superhuman powers: *kwaimatnié* given by the Sun for the Baruya (Godelier, 1986; Lemonnier, 2023); *kwolyi-mutnyi* Simbari (Herdt, 1981, pp. 229–230) born from the blood of an ancestor; *oremere* ankave containing the bones of a primordial human whose blood was present in the juice of the red pandanus and in the cordylines that grew in his blood (Lemonnier, 2012, pp. 83–84). The expert directed operations, but he kept saying that other masters of the rituals also had a role in the transformation of the boys; that he was acting on behalf of all of them, etc. (fig. 9). In short, the power to create warriors and reproduce the local way of life was dispersed among several men, none of whom rose permanently above the others. In a Melanesian world of chiefs, big men and ranked societies, Anga initiations were a remarkable way of keeping the inequalities between men under wraps.

In addition to this common general pattern, here and there, these rituals had important additional "functions": the creation of a paradoxical injunction such as "you are all equal and must cooperate but be stronger in everything than your co-initiates! among the Baruya (who are therefore a society of "ostentation", but without the slightest display of wealth); the slow creation of a maternal uncle, an eminent figure among the Ankave (Bonnemère, 2018). These differences are significant and everything indicates that the male rites of the Anga are variants of one another and include elements that are combined differently from

Fig. 8 – Ankave *ipane* initiates at the end of the first stage of initiation (Ikundi, Suowi Valley, 1994; photo P. Lemonnier).

Fig. 9 – Four Baruya experts at work during the Muka initiation ceremony (Nungwasan, 1979; photo P. Lemonnier).

one group to another (Lemonnier, 2023, pp. 347–354), but the link between war and initiations was central to all the rituals. However, this combinatorics centred on the war-initiation pairing concerned other central aspects of Anga lifestyles which it is important to clarify because, although they are not consequences of war, they are closely related to it. Above all, they place it back into what the anthropologist strives to understand: lifestyles and their transformations.

WHEN CANNIBAL SHAMANS THROW DISEASE INTO THE BATTLE... OR NOT

Among the major variations observed among the Anga is the involvement of shamans (diviners and healers assisted by invisible auxiliary spirits) in warfare and initiations. The most contrasting situations are again illustrated by the Baruya and the Ankave – in this case, the societies where I did fieldwork, but this (the contrasts) explains that (the choice of my fieldworks).

In addition to the usual good (Anga) reasons for always having a war to wage—not exterminating the weak enemy "because our descendants must have someone to fight"—and providing an opportunity for the most famous "great men", the exceptional *aulatta* warriors, to shine – the Baruya added a decisive feature: their shamans sent all the diseases (the deadly vectors) that they extracted from the bodies of the sick to the enemy (Lory, 1981-1982).

At the same time, these shamans held specific and irreplaceable roles in the initiations (Lemonnier, 2023): putting the boys' spirits in contact with the munificence of the Sun; providing invisible protection for the ceremonial hut housing the novices; standing guard against possible attacks by various spirits (fig. 10). They also took part in magical warfare. At night, male shamans transformed themselves into eagles and kept watch at the borders of Baruya territory. In times of war, their double devoured the livers of enemy shamans. In the form of frogs, their female counterparts kept watch over waterways. The shamans were also responsible for the magic on arrows and shields and intervened directly during combat, for example by making a rock appear at the right moment to conceal the advance of an *aulatta* (Descola and Lory, 1982). The *aulatta* also had a magical effect on the eve of a fight: that of stupefying their enemy counterparts, who would be ineffective in battle. Here again, the breakdown of power positions (masters of initiation, shamans, *aulatta*) was clear. If we add that the experts of the male cycle intervened during the specific ceremony (*kulakita*) during which the shamans received power spirits complementing those they had acquired during the first stage of

Fig. 10 – Baruya shamans magically protect the body adornments of young initiates of the Muka (Nungwasan, Wonenara, 1979; photo P. Lemonnier).

the rituals (Lemonnier, 2023, pp. 156–160 and 424–425), we can see that the dispersal of powers among various Baruya ritual experts was coupled with an intermingling of the ceremonies for which they were responsible.

Remarkably, the situation was radically different among the Ankave, whose shamans played no role in male rituals and were not initiated collectively, but following individual experiences (Lemonnier, 2006, pp. 120–128). Magical warfare was not their business at all, but that of special great warriors with the ability to act in the invisible. These *kwi’je* and *toaexwa* would mentally soften the minds and bodies of enemy combatants in advance, in particular by damaging their livers.

Among the Simbari, the Anga who are geographically and culturally closest to the Baruya, the participation of shamans in war was more indirect: they showed a band of spirits of the dead the way to go to the enemies and transmit diseases to them. This is an important point for understanding the combinatorics at work among the Anga, because in this case it was an “anonymous” collective of ancient dead (Herdt, 1977), in other words the exact equivalent of another detestable gang of cannibals who, as far as they are concerned, do not take part in the war: the ankave’s *ombo’* (Lemonnier, 2006).

To sum up, I remember that where shamans took part in the war, they also played an indispensable role during initiations, alongside the specialists of these rituals. Conversely, where they took part neither in initiations nor in war, the magical dimension of the latter fell to the great warriors endowed with the appropriate auxiliary spirits. In all cases, the invisible intervention was of the same order: to stun and weaken the enemy who “fell like ripe fruit”. Describing and trying to understand Anga warfare therefore implies not only taking into account the auxiliaries of particular warriors whose doubles act in the invisible, but also, where they intervene, the collectives of spirits of the dead who take part in the fighting. Whether they are made of flesh and blood or indiscernible to ordinary mortals, the means and actions of anga warrior agents are the same everywhere. Only the agents involved in the invisible dimensions of the struggle change: great warriors and their magic, shamans, and the collective of the dead guided by the shamans.

What the anthropologist observes within the Anga societies is therefore a combination in which various characters (shamans, great warriors, spirits of the ancient dead), various contexts (war, the treatment of the dead), cannibalistic practices that are sometimes real, sometimes imaginary, and variable targets (enemy bodies, ordinary corpses) are brought into play (Lemonnier, 2006). War is not the primary factor in this game of musical chairs, which could also be shown to include the role of maternal substances in the animation of humans, the treatment of the deceased, the inhabitants of the afterlife, illness or the types of tasks entrusted to experts. On the other hand, it is linked to procedures of peace and compensation for the wounded and killed that are intertwined with these other distinct aspects of Anga lifestyles. They are so contrasting that accounting for them adds to our understanding of the establishment, in Melanesia, of exchanges of wealth creating social inequalities.

TRUCE, PEACE AND COMPENSATION

The Anga illustrate in their own way a finding (Lemonnier, 1993): in New Guinea, where the material means exist—essentially pigs (alive or dead) and shells, which I will henceforth refer to as “wealth”—to compensate those who have lost one of their own in a homicide or a fight, there are also forms of compensation for life (marriage and the life cycle of children, initiations). “In their own way”, because both the importance—in terms of quantity in exchanges—and the nature of the things given to compensate for these losses appear among the Anga as a stratagem, obviously involuntary, to avoid entering the world of large-scale exchanges, competitive or otherwise, organized by big men (Strathern, 1971). However, it has long been known that anthropologists are passionate about the status of these characters who derive their politico-economic role from their ability to organize and fuel the exchange of wealth, including by using the labor of dependents by force (to raise the pigs they will offer).

This circulation of goods and this exploitation are unknown to the Anga (Lemonnier, 1990) who were also unaware of the systematic exchange of wives to establish good relations between enemies, central to big men societies, as well as the establishment of competitive exchanges of wealth to compete in ways other than war (in addition to Lemonnier, 1990, see Wissner and Tumu, 1998). Let’s continue.

In all the Anga groups, two principles underpinned the cessation of fighting, even temporarily. First, every death aroused a desire for revenge, notably to satisfy the spirits of the victims, and the attempt to kill in turn only ceased if the losses were equal, or almost equal. This also involved extending to armed struggles a worldview that permeates the entire Anga universe: with the exception of male-female relations, which largely favor the former (prestige, exercise of violence), in various contexts and in varying forms from one Anga group to another, efforts were made to balance exchanges. This raises the question of how the Anga “paid blood”, as the Ankave say. The use of wealth was limited everywhere, but not without presenting, once again, strong contrasts that are not without heuristic value, which the Baruya and Ankave practices once again bring to light.

In Baruya, there are terms meaning “peace” (*aala’nanya*) and “peace ceremony” (*narya*), but as far back as anyone can remember, this peace only concerned occasional enemies, such as distant ones, with whom arrows were exchanged during an unexpected encounter in the immense no man’s land that separates two tribal territories. With “permanent” enemies, such as the Andjé or the Yewarenaasa, de facto truces were sufficient once the number of deaths was roughly equal. Almost as rare

and highly formalized, *nerya* also came about only once an equilibrium of losses had been reached. In Wonenara, for example, in the absence of a peace ceremony, the only road serving the valley has been closed for forty years because it crosses Yewarenaasa country. Except for that of a great warrior, who was cut into pieces and eaten by the young men of the men's house, the corpse or corpses were returned to their kin before the peace ceremony.

After agreeing on a location equidistant from the enemy villages, the warriors from both sides would gather face to face, then each would step forward to place one of their arrows on the space separating them (Lory, personal communication). A piece of ginger was added to the pile of arrows, and each member of both groups took turns biting off a piece before spitting the juice on the weapons to cleanse their mouths of the blood that had flowed. Each person then took their arrow to fire it, together with the warriors of their camp, over the enemies (fig. 11), then the *aulatta* directing the ceremony greeted each other by clicking their fingers on each other's phalanx. Wealth (lengths of cowrie shells surrounding long poles, tapa cloths, vegetable salt) was exchanged to compensate for the dead (the available accounts do not specify during which part of the *nerya*; fig. 12).

It should be noted that the wealth just mentioned was sometimes offered by the Baruya to a tribe with which they wished to establish friendly relations, particularly commercial ones (Godelier, 1986, p. 24). What was lacking, therefore, was not the means to re-establish peaceful relations, but 1) the will to stop the war and 2) the possibility of replacing human lives with wealth—called *a'mwaenegwia* (person-compensation-money).

The Ankave mainly report cases where fighting with an enemy tribe had ceased following a de facto truce, without further ado. Peace procedures ("making ginger") mainly concerned vendettas and were aimed as much at appeasing the spirit of the victims as at re-establishing peaceful relations between the adversaries (Lemonnier, 2006, pp. 79–82). On the appointed day, the two parties would meet at an agreed location with their weapons and shields. Each would sit in silence, then a discussion would ensue on the number of lengths of cowrie shells and large shells (porcelain, *Ovula ovum*) to be offered for each death. For fear of aggravating the debate, great care was taken to speak only in turn. Once an agreement had been reached, the opponents exchanged long bamboo poles to which this shell money had been attached, as well as stone adze blades and ginger roots. Those who had killed an adversary would chew a piece of this ginger and spit it out, then offer the closest relatives of their victim a betel nut threaded on the tip of a war arrow. The murderer would in turn receive the areca nuts offered to him

Fig. 11 – There was no truce in 1983, but the Baruya warriors celebrated the death of a great Yewarenaasa warrior by firing a volley of arrows—between two shots by the photographer (Yanyi, Wonenara; photo P. Lemonnier)!

Fig. 12 – This mother-of-pearl, armfuls of cowrie shells, and bars of vegetable salt displayed before the Baruya initiates give an idea of how they were presented as compensation to temporary enemies (Nungwasan, Wonenara 1979; photo P. Lemonnier).

by his former enemy, and each could chew on his side, sometimes after shaking hands with the former adversary. The wealth gained from the deaths was distributed to the relatives of the victims. "No one was happy" and everyone quickly went home. It was only much later, once their "stomachs had cooled" (their anger had abated) that they gathered around an earth-oven (known as a "Polynesian oven"), where pieces of pork brought by both parties were cooked.

In short, the formal cessation of fighting and the compensation for losses among the Anga only took place after an approximate balance had been achieved in terms of those killed, which means that revenge was contained. Admittedly, this is an admirable practice in the history of humanity, but the ethnography of these populations shows, above all, in an incipient form, the possibility of giving wealth to compensate for lives. Wealth (seashells, vegetal salt) which never includes pork, even though it is present in other types of exchanges. We must look to these to better understand the role of wealth in ending the war. This brings us back to the classic (and unresolved) question of substitutes for human life.

PIG FOR SOCIABILITY / PIG AS A SUBSTITUTE FOR LIFE: A MAJOR SHIFT?

The Baruya once used to practice mainly sister-exchange marriage—a man marries another man's real or classificatory sister, to whom he "gives" such a "sister". But just as they sometimes used salt bars to make peace with temporary enemies, they sometimes practiced marriage with matrimonial compensation with these "distant, foreign tribes with whom they wished to establish or consolidate trading or peaceful relations" (Godelier, 1986, p. 22) that I mentioned earlier.

Nonetheless, wealth was involved in these marriages devoid of bride-wealth. First, when it came to bringing two families together for the purpose of an engagement, the Baruya established a "bridge" between them by offering each other half a pig, but not simultaneously. At the same time, each family invited the other to cultivate a plot of the new garden they were clearing in the forest, which provided an opportunity to "cook and eat together" and strengthen the new bonds. Although not a frequent occurrence, it did happen, a long time (two or three generations) after a marriage in which no wife had been returned, even though many daughters and granddaughters resulted from it, the descendants of the paternal and maternal parents of the woman given in the past demanded wealth from the lineage that took her, by way of compensation ("head-pay" *menyagwia*, from *menyagenya*, "head" and *negwia*, cowrie shells)—made up of lengths of cowrie shells, vegetal salt, pieces of beaten bark and, nowadays, PNG currency (Lemonnier, 2002). Crucially, the Baruya considered that wealth could and should be used to compensate for such an imbalance in the number of children born from a sister exchange, as well as for a gift of wife not reciprocated, or a lack of cooperation between relatives, working together being itself inseparable from the regular sharing of food and good relations, which constitutes a varied use of wealth at the margin of all kinds of exchanges. I will come back to this.

Note that in cases where the marriage did not result from a sister exchange—abduction marriage; marriage where the groom works for his future in-laws; rare marriages with marital compensation (Godelier, 1986, pp. 20–23)—this type of *menyagwia* payment was also due to the maternal parents of a person at the time of his or her death, i.e. to parents who had not received anything when a "bridge" had been established between the families.

Among the Ankave, the use of wealth was more extensive than among the Baruya, but it was largely compartmentalized and subject to intangible rules. The only two occasions on which a (domestic) pig was involved were the payment of a bride-wealth (the exchange of wives was considered an abomination)—consisting exclusively of fathoms of cowrie shells placed on cooked pork—and the initiation of a boy, when a live pig was given to the maternal uncle who accompanied him in his ordeals (much later, this uncle would offer him a piece of mother-of-pearl). As we know, pigs were not included in the compensation for homicide, and while all types of shell money could be used in the latter case, only a handful of cowrie shells could be placed on the pork in the case of the bridewealth just mentioned; only a live pig could be offered to the maternal uncle who accompanied his nephew through the trials of initiation and he had to "give back" a mother-of-pearl shell to this nephew, and nothing else; no wealth celebrated the birth of a child, but only large gifts of game (especially marsupials). As for game, it was never part of a compensation for homicide, but the gifts offered to the maternal parents of a deceased several years after his death were eels, never shells (Lemonnier, 2006, pp. 259–269). In each case, the circumstances of the gift, its direction and the nature of the object offered were therefore very precisely defined. The "objects" exchanged were multiple and, more often than not, not interchangeable: a gift of game could not be replaced by a gift of shell(s), and a shell could not replace a piece of pork.

Each in their own way, the other Anga groups illustrated several of these uses of wealth, in combinations that are too varied to compare here. But, unlike what was observed in big men societies, nowhere was there a single sphere of exchange in which interchangeable goods (pork, shells, feathers, cosmetic oil) were used in all circumstances of life, particularly around the establishment of peace. All this is well known.

On the other hand, it is worth returning to the use of wealth among the Anga themselves, because their way of (de facto) avoiding the runaway use of wealth and the spiral of competitive exchanges involving the exploitation of the labor of others and the beginnings of inequalities based on wealth, allows us to glimpse the circumstances

in which things (including game) become possible substitutes for human life. So it is the Anga's marginal practices that we should look at to try to understand how several of the particularities that I have no hesitation in listing again are implicated: the absence of a link between peace procedures and marriage; the parity sought in all forms of exchange (a kill for a kill, a wife for a wife, cooperation with the obligation of revenge); the absence of pig among the goods compensating for a homicide; the compartmentalization of types of exchange. So many characteristics of the Anga world potentially related to war and, above all, peace.

An initial observation concerns, as we have seen, the potentially changing place of the pig. Never present to compensate for a life, it does so in connection with exchanges concerning people, and in a remarkable way: as a social pig. Its meat was not given to compensate for deaths, but to re-establish a semblance of good relations, of commensality between participants in a fight (Ankave). Similarly, the pieces of pork that established a "bridge" between two Baruya families initiated new relationships, based on mutual aid (the boy or girl assists his or her future in-laws) and future meals taken together. The new question, which remains open, is then that of understanding when and how an object conceived as a bearer of social harmony ("socializing pig") becomes an equivalent or a bearer of human life.

The Ankave illustrate such a partial shift, since the animal used to restore good relations between adversaries in a vendetta was also given to "pay" for the care given to the young woman whose marriage is being celebrated, from the time when she was a girl (Bonnemère, 1996, p. 166). Marriage by sister exchange was locally seen as an abomination and the pig included in the matrimonial compensation explicitly compensated for life, but the Ankave did not extend this custom to homicides. The reason for this impossibility remains mysterious, but the circumstances in which other Anga made exceptions to the compartmentalization of exchanges may point to the issues that should be addressed.

Among the Kapau, sister exchange was not unknown but was accompanied by the payment of a marriage compensation, as with most marriages (Bamford, 1997, p. 61). This bride-wealth once consisted exclusively of game (marsupials, cassowary), but from the 1930s (Blackwood, 1978, pp. 110–113), pigs (and tapa, coins) were added. However, during my own investigation (1980), a man who remembered the details of the benefits received at 78 weddings told me that, if there was no domestic pig to offer as payment, ten marsupials, i.e. wild game, could be given instead. Conversely, five wild pigs could be replaced by three domestic pigs. Among the Menye, when a live piglet had to be given as part of a wedding, those who did not have one could buy one with cowries (which were extremely rare until the 1950s).

These examples show as many circumstances in which the compartmentalization of wealth disappeared. These are marginal cases, but they are the ones through which wealth is introduced into the life of societies where no status was based on its manipulation or possession. Neither the Anga nor the headhunters of the south coast of New Guinea had read Clastres, but instead of being "against the State", about which they knew nothing before having to suffer the connivence of the policeman, the missionary, the labor recruiter and the teacher, they endeavored to minimize the differences between people. Irony of History—which lends interest to the comparative study of anga situations—it is most often with the aim of maintaining, foreseeing or re-establishing a rigorous parity between individuals and groups that the New Guinea societies practicing sister exchange or striving for a strict balance of kills introduced, in the form of goods substitutable for human life, the instruments which, elsewhere on the island, among the big men, are the basis of an outline of inequality between men (Lemonnier, 2002). It should be noted in passing that these societies of South Coast New Guinea had developed original forms of compartmentalization: in peace procedures, once the number of deaths was more or less balanced and once children had been exchanged for adoption (or women), objects (shells, dog teeth, canoes) were given that were not the same as those (plant products) with which they competed in competitive exchanges (Lemonnier, 1993 and 1999).

AND WHAT ABOUT WAR?

The world of the Anga illustrates the incipient stages of the cultural trap of rebalancing with the use of wealth of exchanges that one instinctively wants to be egalitarian. War is not the starting point of this process, since marriage is where wealth is used, including, marginally, the pig. But whether the issue is exchanging wives to strengthen neutral relations with another tribe, quarrels between relatives that turn into conflicts between tribes, or compensating for losses in the case of a "close-range" homicide, the issue of armed violence is never far away.

War—as a means of killing an adversary by weapon or fire—was globally identical among all the Anga, but it constituted the homogeneous common ground of significantly differentiated social practices. These often responded to the almost permanent state of war among the Anga, but not to different reasons or ways of waging war.

Within this population, describing the phenomenon of "war" means understanding the relationship of this type of violence with various aspects of social life, listed here in no particular order or comprehensively: other forms of violence (including in the realm of the invisible), the history of local groups, the place of combat in the range of misfortunes, illness, obligations to ancestors, the procedures of peace and compensation for homicide, the forms of marriage, the management of hunting and collecting territories, the making of warriors during initiations, the place of cannibalism, the use of wealth, the fear of the spirits of murdered persons, the status of various experts, etc.

All these social practices must be taken into consideration to understand the place of the phenomenon of "war" in people's lives, but also the place of the complex of practices and representations related to it in the relationship between men and women, in the control of political power, or in the use of wealth and the emergence of inequalities.

NOTES

1 There is no shortage of altercations between women, which can involve beating each other with sticks. In some groups, one can see a group of women, sometimes about twenty, brandishing fighting sticks—the only male weapon they can handle (an Anga woman does not touch a bow).

2 The arrival of steel tools (machetes and axes) introduced a new stage of violence, between the use of sticks and the use of arrows: the desire to "cut" the opponent, potentially fatally.

3 Relationships between valleys are often strained (Bonnemère and Lemonnier, 2009), but the only visible aspect of the violence at the time is what it resulted in: many people fell ill and died so quickly that people fled elsewhere, without even giving them a proper burial. These are considered witchcraft attacks (for us, flu and measles epidemics) without the shadow of a face-to-face confrontation (Lemonnier, 2006).

4 For the ethnology of the Baruya, including their "salt money", refer to the works of M. Godelier (1969 and 1986 for example). Before the massive arrival of cowrie shells as payment for the carriers of Australian civil servants (from 1950 onwards), cowrie shells were not used in lengths, but individually: three or four were enough to obtain a wife.

5 In Baruya, one verb (*yekeremo*) means "to stop a fight before it starts or at the very beginning"; another (*medaaalemo*) means "to stand in the middle to stop a fight".

6 To the ethnography of the Ankave and the Baruya, we can add information on an identical gradation of combat among the Yagwoia (Fischer, 1968, pp. 208–210) and the Simbari (Herdt, 1981, pp. 47–48 and 51).

7 According to the Baruya, it was because initiations took place in 1979 that they "won" their war against the Yewarenaasa (1983–1987).

8 In several groups, boys are taken by their mothers to the first initiation ordeals: "You have to go, my little one!"

9 The attention to the involvement of women in these rituals, sometimes explicitly recognized by the men, was drawn by P. Bonnemère (2004). For their part, male anthropologists had reduced these rituals to men's business.

10 To the young initiates, it is said that the sweet potato vine visible on the last illustration (fig. 12) represents the intestines of the one who would have the bad idea of talking to women.

Pierre Lemonnier
Aix-Marseille université, CNRS, CREDO,
Marseille, France
pierre.lemonnier@pacific-credo.fr

REFERENCES

BAMFORD S. (1997) – The containment of gender: Embodied sociality among a South Angan people, PhD, University of Virginia, Charlottesville.

BLACKWOOD B. (1978) – *The Kukukuku of the Upper Watut*, Oxford, Pitt Rivers museum, 204 p.

BONNEMÈRE P. (1996) – *Le pandanus rouge : corps différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga (PNG)*, Paris, CNRS Éditions-éditions de la MSH (Chemins de l’ethnologie), 426 p.

BONNEMÈRE P. (2004) – *Women as unseen characters. Male ritual in Papua New Guinea*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press (Social anthropology in Oceania series), 254 p.

BONNEMÈRE P. (2018) – *Acting for others. Relational transformations in Papua New Guinea* [translated by N. Scott], Chicago, HAU Books, 295 p.

BONNEMÈRE P., LEMONNIER P. (2009) – A measure of violence. Forty years of « first contact » among the Ankave-Anga (Papua New Guinea), in M. Jolly, S. Tcherkézoff and D. Tryon (ed.), *Oceanic encounters,* Canberra, Pandanus press, pp. 314–352.

CAREY A. J. (1961-1962) – *Report on the Yaba murders*, Port Moresby, National Archives of Papua New Guinea (Kerema patrol report, 9, Accession 496).

DESCOLA P., LORY J.-L. (1982) – Les guerriers de l’invisible. Sociologie comparative de l’agression chamanique en Papouasie-Nouvelle-Guinée (Baruya) et en Haute-Amazonie (Achuar), *L’Ethnographie*, 87-88, pp. 85–111.

FISCHER H. (1968) – *Negwa, eine Papua Gruppe im Wandel*, Munich, Klaus Renner Verlag, 493 p.

GODELIER M. (1969) – La « monnaie de sel » des Baruya de Nouvelle-Guinée, *L’Homme*, 9, 2, pp. 5–35.

GODELIER M. (1986) – *The making of great men* [translated by R. Swyer], Cambridge, Cambridge University Press, 255 p.

GODELIER M. (1988) – Trahir le secret des hommes, *Le Genre humain*, 16-17 « La trahison », pp. 243–265.

HERDT G. (1977) – The shaman’s « Calling » among the Sambia of New Guinea, *Journal de la Société des océanistes*, 33, 56-57, pp. 153–167.

HERDT G. (1981) – *Guardians of the flutes: Idioms of masculinity,* New York, McGraw-Hill, 382 p.

LEMONNIER P. (1987) – Le sens des flèches : culture matérielle et identité ethnique chez les Anga de Nouvelle-Guinée, in B. Koechlin, F. Sigaut, J. M. C. Thomas and G. Toffin (ed.), *De la voûte céleste au terrain, du jardin au foyer. Mosaïques sociographiques*, Paris, EHESS, pp. 573–595.

LEMONNIER P. (1990) – *Guerres et festins. Paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l’homme, 189 p.

LEMONNIER P. (1993) – Le porc comme substitut de vie : formes de compensation et échanges en Nouvelle-Guinée, *Social anthropology*, 1, pp. 33–55.

LEMONNIER P. (2002) – Women and wealth in New Guinea, in M. Jeudy-Ballini and B. Juillerat (ed), *People and things. Social mediations in Oceania*, Durham (N.C.), Carolina Academic Pres, pp. 103–121.

LEMONNIER P. (2006) – *Le sabbat des lucioles. Sorcellerie, chamanisme et imaginaire cannibale en Nouvelle-Guinée,* Paris, Stock, 409 p.

LEMONNIER P. 2012. – *Mundane objects. Materiality and nonverbal communication*, Left Coast Press, Walnut Creek (California).

LEMONNIER P. (2023) – *La ritualité des choses. Objets, gestes et paroles des initiations masculines baruya (Papouasie-Nouvelle-Guinée*), Sesto San Giovanni, éditions Mimésis, 570 p.

LORY J.-L. (1981-1982) – Quelques aspects du chamanisme baruya (Eastern Highlands Province, Papouasie-Nouvelle-Guinée), *Cahiers ORSTOM, série Sciences humaines*, 18, 4, pp. 543–559

STRATHERN A. (1971) – *The rope of Moka. Big men and ceremonial exchange in Mount Hagen*. Cambridge, Cambridge University Press, 254 p.

STRATHERN M. (1988) – *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia,* Berkeley, University of California press, 437 p.

WIESSNER P., TUMU A. (1998) – *Historical vines: Enga networks of exchange, ritual and warfare in Papua New Guinea*, Washington, London, Smithsonian Institution, 494 p.

DISCUSSION LEMONNIER

Sylvain Lemoine: I just wanted to know how they welcomed you, as a foreigner.

Pierre Lemonnier: I was very lucky. I wrote a thesis on the Guérande salt marshes and wrote a book about the Atlantic coast. And then I met M. Godelier and so I went to New Guinea as soon as I could. I learned my profession as an ethnologist of New Guinea with M. Godelier. I learned how to talk to people; I learned that you have to invite them to your place, to your table. I learned how to set up a "patrol"—patrol! Pediatricians organize patrols, the police organize patrols, ethnologists have patrols… so we just turn up. There were times when a plane would drop me off and I'd say to the pilot, "See you on the other side of the mountain in a month and a half!"—and then I'd think to myself: "Damn, what am I doing here?" Afterwards, we try to explain to people (who pretend to believe us) that of course everything is being lost, including the ways of the ancestors, and that we are going to try to write a book about it. For example, after seeing the Baruya initiations in 1979, when I arrived in 1980, it was easy. There were two guys, I said to them: "But you haven't done initiations for thirty years, right?" So the guys told me about the initiations, and then they said to me:

"At one point, we arrive with leaves.

— With leaves, or with nettles?

— Nettles."

So there you have it: people who take a while to realize that we're not pediatricians, we're not cops, we're not missionaries— the worst kind, in fact. P. Bonnemère and I have something to do with the fact that the Ankave have started to learn to read and write fifteen or twenty years late:

"We are the families of New Tribes Mission…

— No thanks, we already have Pierre and Pascale, that will do!"

So I've never had any problems. We were always welcomed with an incredible amount of trust (but that comes from M. Godelier) and then we just followed their ways of doing things. To give you an idea, there was a time when people wrote books claiming that anthropologists spent all their time being fooled. Take the case of the objects given by the sun (given by the sun!), without which there is no way to initiate new members, to make little warriors, without which there are no longer social hierarchies based on the role of ritual experts. Well, when the war broke out in 1983, the village was empty—because we had a radio on which we had heard that the police were arriving by helicopter the following morning, and we had warned the inhabitants. So the pregnant women, the elderly, everyone took refuge in the forest. And the guys came at dusk. They would knock on our door and entrust us with their belongings. You will never see a kwaimatnié in a museum, but we had them on our bed. As J.-L. Lory pointed out the other day, we didn't open them to look at what they had inside, because the trust is mutual. That's huge. As I said earlier, the people asked me to write a little note for the Queen of England, which I improved a little. It was "Mama Queen, Elizabeth is not your real name. That's what they call you, hurry up and come here." I asked M. Strathern how to write it ("Please, your Majesty…"), and I sent another book that I didn't bring, which is illustrated and called *Les Tambours de l'oubli*, with lots of photos, to explain to her that they needed her. She passed it on to her cooperation service, which did not follow up. But that's what people ask you! Another anecdote, which dates from 1987—it was a while ago. We arrive in a village, and the people tell us: "Pierre, you go ahead, and you show to everyone that we have removed the strings from our bows." Then there are things we don't know. We got a bit involved with the people. There is an airstrip in the Ankave area. It took 23 years of battling with bureaucracies to get a plane to land there—I would spend day and night to phone in New Guinea. "Hello, is there a nurse?" I forgot to mention that infant mortality among the Anga people is 350 per thousand. One in three babies does not reach the age of one and it is not getting any better. Because the civil servants are not doing their job; the teachers are not there, nor are the nurses, and saying "it's corruption" does not explain anything. They are not there because it is worth bribing the MP for this or that… It takes thirty years of anthropology—I'm thinking about this because my colleague Jadram Mimica has written a great report on the 2022 elections. Saying that corruption is the reason why public services in rural Papua, which is still the majority, have collapsed, does not explain anything. You have to do fieldwork to understand why this is the case. I was scared the day a man came at me with his axe raised, shouting, "Now that you've seen this, we're going to bury you here!" I admit it… But it didn't last more than 20 seconds. Once again, M. Godelier taught me my job, otherwise I would have arrived without toilet paper, matches or sugar either. When you arrive in the middle of nowhere, and you bring your own gear…Your lean the ropes! And just to finish on that note—since I like talking about M. Godelier: you are two days' walk from Marawaka, already far from the Baruya country, and you see a guy with his arrows who comes charging at you shouting "Morisi! Morisi!". We have been to places where a white man is called a "Morisi", which means something after all. M. Godelier's charisma and reputation go far beyond France. Sorry for taking so long on this question...

« Le Corps de mon ennemi » : conflits armés dans les sociétés sans richesse
Actes de la séance de la Société préhistorique française, Toulouse (23-24 avril 2024)
Textes publiés sous la direction de Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon et Nicolas Teyssandier
Paris, Société préhistorique française, 2026 (Séances de la Société préhistorique française, 23)
p. 165-166
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

Les guerres amazoniennes

Vincent Hirtzel

DISCUSSION

Christophe Darmangeat : À propos des Tupi, un point me tracasse un peu. C'est le contraste entre l'ampleur des opérations – on lit qu'ils partent à plusieurs milliers pour brûler des villages entiers – et le fait que les prisonniers soient ramenés, semble-t-il, au compte-goutte. Si le but avait été de fournir ces prisonniers en continu et à tout le monde, on s'attend à ce qu'ils aient été plusieurs en même temps dans les villages. Et chaque fois qu'on lit sur ce point, on a l'impression qu'ils en détiennent un seul à la fois jusqu'à ce qu'ils finissent par le tuer. Peut-être suis-je passé à côté de quelque chose ? Et sinon, P. Lemonnier aura peut-être des lumières sur ce point, mais la pratique tout à fait étrange consistant à aller tuer des gens pour s'approprier leur nom parce que c'est important se retrouve sur la côte sud de Nouvelle-Guinée. Là, ce n'est pas spécialement pour en faire cadeau à des gens, c'est pour les initiations, mais cela ressemble un peu. Je ne sais pas si on peut dire que les mêmes causes produisent les mêmes effets, mais, en tout cas, ce n'est pas une exception. Et, face à toute cette nébuleuse qui tourne autour de la chasse aux têtes, le matérialiste qui ne dort en moi que d'un œil (et encore) aurait tendance à voir le fait que dans des sociétés où il n'y a pas de croissance, et qui se reproduisent globalement à l'identique, on rencontre divers fantasmes autour de l'idée que si on veut que la vie se développe chez soi, il faut d'une façon ou d'une autre en prélever ailleurs, au bon endroit, et en s'y prenant de la bonne façon, en procédant aux traitements appropriés, afin que cela bénéficie à son groupe. Il me semble que dans la chasse aux têtes et ce qui s'y rapporte, c'est cela le fil rouge – que chacun décline ensuite un peu à sa sauce. Et cela prend y compris la forme étonnante consistant à penser que ce qui est très important, c'est d'aller chercher des noms. Pour nous, c'est un peu sidérant, mais pour ceux qui le font, c'est tout à fait cohérent.

Pierre Lemonnier : Sur les Marind-Anim, il existe un livre de 1 000 pages, qui s'appelle *Dema*. En fait, ce qu'on s'approprie, ce n'est pas réellement le nom, ce sont les dernières paroles prononcées. On arrivait avec une arme dont j'ai oublié le nom, on tapait sur le crâne de l'adversaire et on lui coupait la tête. Ainsi, beaucoup de gens s'appelaient : « Aaarghrrr ! » ou quelque chose comme cela – c'est ce que raconte J. van Baal qui, par ailleurs, ne plaisante pas vraiment. Donc cela, c'était le fait d'aller prendre des noms. L'information est perdue, mais quand B. Blackwood, une dame du Pitt Rivers Museum, se pose en 1936 au cœur de la Nouvelle-Guinée en biplan biplace, position avant (vous vous rendez compte de ce que c'est ?), elle raconte cela : « On est partis, on lui a coupé les bras et les jambes, et puis la tête. » On lui coupe la tête pour manger les yeux, la langue et le cerveau ! D'autres gens qui mangent le cerveau, ce sont les Fore. Ils sont connus : ce sont eux qui avaient la maladie de Kreutzfeld-Jacob, qui apparaît autour de 1 pour un million sans que l'on sache pourquoi, et qui est apparentée à la maladie de la vache folle. En 1957, il y a eu le dernier festin cannibale. On sait très bien aujourd'hui pourquoi les Fore – plus exactement, les femmes et les petits garçons – mangeaient leurs propres morts : c'était une forme d'amour absolu. C'était les mettre en soi, comme les terrifiants *ombo'* ankave mettent en eux leurs parents maternels. Avoir en vous votre grand-père ou votre grand frère en ayant mangé son cerveau, cela change forcément votre identité. C'est cela qui est épouvantable : ce sont les maladies à prion et à virus lents. Il y a à l'évidence une anthropologie à faire de qui absorbe qui, qui absorbe quoi, comment, etc. Ce qu'écrivent C. Fausto et d'autres à propos de l'Amazonie, je l'avais complètement oublié, c'est absolument inouï dans la transformation ! Quand on pense que cela se transforme de façon logique, on dit « structurale ». Mais parfois on arrive à le montrer,

parfois pas. Chez les Anga, il y a des gens qui buvaient – c'est objectivement dégoûtant – le fluide cadavérique avec une paille, et des choses de ce genre. Mais personne n'a jamais demandé : « Qu'est-ce que cela vous fait ? » Personne ne connaît le registre ontologique, ni en quoi ingérer du fluide cadavérique du voisin transforme ma personne. Manger le foie cru de l'ennemi, ou le bras droit, oui, cela fait sens, c'est assez facile à comprendre pour les anthropologues à l'ancienne, mais on n'a pas des choses aussi fabuleuses que celles que vient de raconter V. Hirtzel !

https://doi.org/10.60527/3par-jt95

"The body of my enemy": Armed conflicts in societies without wealth
Proceedings of the meeting of the Société Préhistorique Française, Toulouse (23–24 April 2024)
Edited by Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon and Nicolas Teyssandier
Société Préhistorique Française, 2026 (Séances de la Société Préhistorique Française, 23)
pp. 167–168
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

The Amazonian wars

Vincent Hirtzel

DISCUSSION

Christophe Darmangeat: There is something about the Tupi that puzzles me. Namely, the contrast between the scale of their operations—we read that they set out in groups of several thousands to burn entire villages—and the fact that the prisoners are seem to be brought back sparingly. If the aim had been to provide a steady supply of prisoners to everyone, we would expect there to have been several in the villages at the same time. And whenever we read about this, we get the impression that they only hold one at a time until they end up killing them. Maybe I missed something? If not, Pierre [Lemonnier] may have some insight on this point, but the very strange practice of going to kill people to take their name because it is considered important is also found on the south coast of New Guinea. There, people don't do it specifically to give it to other people, they do it for initiations, but it's somewhat similar. I don't know if we can say that the same causes produce the same effects, but in any case, it is not unique. And faced with all this nebula that revolves around headhunting, the materialist in me, who only sleeps with one eye open (if that), would tend to see the fact that in societies where there is no growth, which reproduce globally on the same scale, one encounters various fantasies around the idea that if you want life to develop your own group, then you have to take it from elsewhere, in the right place, and do it the right way, with the right processes, so that it benefits your group. It seems to me that in headhunting and related matters, this is the common thread—which everyone then elaborates on a bit in their own way. This even includes the surprising idea that what really matters is to go out and take names. For us, it's kind of astonishing, but for those who practice it, it makes perfect sense.

Pierre Lemonnier: Regarding the Marind-Anim, there is a 1,000-page book called *Dema*. Actually, what people took wasn't the name itself, but the last words spoken by a person. They would arrive with a weapon whose name I have forgotten, strike the opponent on the skull and cut off his head. So, a lot of people were called: "Aaarghrrr!" or something like that—that's what van Baal reports, and he isn't joking. So this was how names were taken. Much of this information has been lost, but when B. Blackwood, a lady from the Pitt Rivers Museum, landed in the heart of New Guinea in 1936 in a two-seater biplane, front position (can you imagine what that's like?). She relates: "We set off, we cut off his arms and legs, and then his head." They cut off his head to eat the eyes, the tongue and the brain. The Fore are another people who eat brains. They are well known because they were the ones who had Kreutzfeld-Jacob disease, which appears at a rate of around 1 in a million for no known reason, and which is related to mad cow disease. The last known cannibal feast took place in 1957. Today we know very well why the Fore—or more precisely, the women and young boys—ate their own dead: it was seen as an act of absolute love. It was to internalize them, just as the terrifying Ankave ombo internalize their maternal relatives. Eating the brain of your grandfather or your older brother inevitably changes your identity. What's truly appalling are the prion diseases and slow viruses. There is obviously an anthropology to be done, of who absorbs whom, who absorbs what, how, etc. What C. Fausto and others write about the Amazon, I had completely forgotten, is absolutely incredible in terms of transformation. When we think that it is transformed in a logical way, we call it "structural". But sometimes we manage to demonstrate it, sometimes not. Among the Anga, there were people who drank—it is objectively disgusting— cadaveric fluid through a straw, and things of that kind. But no one has ever asked: "What does it do to you?" Nobody knows the ontological register, and how ingesting the neighbor's cadaveric fluid transforms the person. Eating the enemy's

https://doi.org/10.60527/3par-jt95

raw liver, or right arm, yes, that makes sense, it's easy enough for traditional anthropologists to understand. But we don't have things as extraordinary as the ones Vincent [Hirtzel] just described!

« Le Corps de mon ennemi » : conflits armés dans les sociétés sans richesse
Actes de la séance de la Société préhistorique française, Toulouse (23-24 avril 2024)
Textes publiés sous la direction de Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon et Nicolas Teyssandier
Paris, Société préhistorique française, 2026 (Séances de la Société préhistorique française, 23)
p. 169-186
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

Guerre et mythe

Jean-Loïc Le Quellec

Résumé : La guerre est une activité si répandue que l'on s'attend à ce que d'innombrables mythes en exposent l'origine. Pourtant, de tels récits sont relativement rares, alors qu'au contraire, les divinités guerrières sont particulièrement nombreuses, et l'existence même de la guerre semble donc relever d'une évidence n'ayant pas à être justifiée. Les mythes relatent le plus souvent des guerres entre espèces différentes (géranomachie, oiseaux contre quadrupèdes…) ou entre des êtres mythiques de natures diverses (guerre des Vents, guerre de l'hiver contre l'été, centauromachie, gigantomachie, théomachie, titanomachie…). Ces affrontements sont souvent donnés pour être à l'origine des caractéristiques actuelles des espèces, et, en Amérique, ils se trouvent également à l'origine de l'acquisition du feu par les humains. Il s'agit généralement de guerres primordiales, fondatrices, se jouant souvent entre deux moitiés de l'univers et permettant la mise en ordre du monde. Ainsi, ce qui importe, selon les mythes évoquant la guerre, c'est moins son origine que ce qu'elle-même institue.
Mots-clés : dioscures, divinité, eschatologie, géranomachie, guerre, mythologie.

1. GÉNÉRALITÉS

L'entrée « guerre » de l'*Enzyklopädie des Märchens* conclut que la guerre fait partie des « évidences thématiques » des récits traditionnels, mais que le questionnement sur ses causes ne serait apparu que depuis les conflits du XIX^e^ siècle (Lehmann, 1996, p. 421). Cependant, les mythologies comptent les guerres au nombre des calamités imputables à la volonté divine, éventuellement annoncées par des signes avant-coureurs, à l'instar des épidémies. Dans les récits merveilleux, la guerre, quand elle est évoquée, ne se déroule pas dans un endroit précis, à une époque déterminée. Il est simplement question de soldats, ou bien du fait de partir à la guerre, sans autre précision, comme dans le conte de Grimm KHM081 : « Il y eut une fois une grande guerre, et quand la guerre fut finie, beaucoup de soldats furent mis à la retraite » (Grimm et Grimm, 2009, t. I, p. 433). Dans certaines variantes du conte-type ATU514, « Le changement de sexe », un roi qui n'a que trois filles doit envoyer un garçon à la guerre, les trois sœurs demandent donc à être autorisées à se faire passer pour des soldats, mais seule la plus jeune réussit les tests que son père leur impose ; elle se déguise alors en homme pour accomplir des exploits guerriers.

La guerre et ses conséquences motivent de nombreuses rumeurs et fausses nouvelles qui naissent toujours de représentations préexistant à leur naissance, ainsi que l'avait bien perçu M. Bloch (1921). C'est alors que reprennent souvent vigueur d'anciennes légendes migratoires (Christiansen, 1958) dans lesquelles il est notamment question de cloches englouties, de trésors (Szirtes, 2011, p. 150) ou de quilles en or que les assiégés camouflent quand les ennemis arrivent (Beitl, 1953, p. 109), ou encore d'armées endormies dans la montagne, comme à Bytom (Pologne) ou comme celle de sainte Edwige, qui attend dans une grotte d'où elle sortira un jour pour instaurer la paix éternelle (Siebs, 1913, p. 520). Les ruses pour échapper à l'armée poursuivante reprennent des motifs traditionnels, comme les fers à cheval inversés (Szirtes, 2011, p. 150). Les mêmes tunnels qu'utilisent géants ou autres êtres mythiques pour se déplacer dans les contes et légendes sont empruntés par les insurgés pour échapper aux attaquants, ainsi qu'on le raconte à Holzmengen (Roumanie ; Szirtes, 2011, p. 149). Des motifs anciennement mobilisés en Hongrie à propos des raids tatars du XIII^e^ au XVIII^e^ siècle ont été *remotivés* au XVIII^e^ pour désigner les insurgés kuruc lors de la guerre d'indépendance de Rákóczi. Ainsi, l'histoire de la jeune fille célébrée comme une héroïne pour avoir dispersé des Tatars en leur lançant une ruche a été racontée aussi à propos des Kuruc (Szirtes, 2011, p. 150). En Autriche, on raconte que tout ou partie de la population d'Ebnit s'est réfugiée dans une grotte pour échapper à une armée

ennemie (Beitl, 1953, récit nº 109) et l'on ajoute parfois, comme à Valduna, que certaines personnes ne sont jamais ressorties de leur cachette (Beitl, 1953, p. 139-140). La toponymie et le légendaire local évoquent également le souvenir d'invasions attribuées à divers peuples plus ou moins imaginaires : en Allemagne, ce sont les Turcs ; en Silésie, des Mongols (Kühnau, 1926, p. 369) ; et, en France, les Sarrazins, dont bien des gens se disent encore aujourd'hui les descendants (Basset-Larissa, 2006). Ces envahisseurs étrangers sont accusés d'avoir profané les édifices sacrés. Ainsi, l'église de Tharnau (Silésie) est réputée avoir été utilisée comme quartier général par les Suédois durant la guerre de Trente Ans, et transformée en écurie quand Napoléon fit la guerre à la Prusse (Kühnau, 1926, p. 46). Dans le centre-ouest de la France, les guerres de Vendée ont alimenté un riche répertoire de récits légendaires (Bouras, 1986) : l'arbre marquant l'emplacement de la mort d'un héros ou d'une héroïne de guerre saigne quand on le blesse ; on découvre un squelette en débitant le tronc s'étant refermé sur le prêtre qui s'y était réfugié pour échapper à ses poursuivants, etc. (Le Quellec, 2013).

La mythification des chefs de guerre est bien documentée. Garibaldi est devenu en Arabie le terrible djinn Kalliwali, capable de mettre en fuite ses ennemis par sa seule apparition (Mannhardt, 1878, p. 569). Les motifs de la survie du héros (motif A570)[1] et de l'attente de son retour (motif A580) sont fréquemment ravivés en temps de guerre ou juste après (Renard, 2010). Ainsi disait-on au XIe siècle que Charlemagne était revenu pour prendre la tête de la première croisade. Les rumeurs de la survie de Hitler prévues par M. Bonaparte (Bonaparte, 1950, p. 9) n'ont pas tardé à survenir (Szabó, 1947) et elles ont perduré jusque dans les années 1990.

La guerre elle-même peut être annoncée par divers présages : passages de comètes à queue d'une longueur inusitée, chute de bolides, halo rougeâtre autour de la Lune, aurores boréales et autres phénomènes célestes, mais aussi coloration rouge de l'eau d'un lac, comportement inhabituel des oiseaux, passage de la chasse sauvage (motif E501.1.1) et prophéties diverses (motif M356.1). La fin de la guerre peut également être annoncée par des événements exceptionnels, tels que le jaillissement d'une source, un tremblement de terre, une floraison hors saison (Dauzat, 1919, p. 227-232).

2. ORIGINE

Les mythes évoquent rarement les causes de la guerre. Dans des récits celtiques et islandais, elle est dite résulter de la falsification d'un message (motif K1087), et elle a pour but de s'emparer d'un territoire (motif P23) ou de contraindre des alliances : par exemple, un roi étranger la déclare pour obtenir une princesse en mariage (motif T0104), ou bien elle est lancée par un prétendant rejeté et dépité (motif T104.1), ou encore elle résulte d'un combat singulier s'étant élargi en un vaste conflit après la mort de l'un des deux protagonistes (Stokes, 1892).

Peu nombreux sont également les récits expliquant l'apparition de la guerre dans le monde. Elle peut avoir été introduite chez les humains par un être mythique, comme c'est le cas pour les Kaska (Amérique subarctique) : « Il fut un temps où la guerre était inconnue. C'est Lapin qui l'a introduite et les Indiens l'ont imité. Depuis, tribus et familles s'affrontent. Sans l'action de Lapin, les gens ne sauraient rien de la guerre aujourd'hui » (Teit, 1917, p. 469). En Californie, les Mono tiennent que c'est le héros Pumkwesh, inventeur des flèches et des outils servant à les redresser, qui introduisit la guerre et la polygynie sororale (Lévi-Strauss, 1971, p. 470). Il en est de même chez les Cahuila, où le démiurge Mukat distribue arcs et flèches aux humains, puis leur apprend à se combattre (Lévi-Strauss, 1985, p. 186). En Amazonie, les Bororo disent que la guerre résulte simplement de la multiplication des peuples (Wilbert et Simoneau, 1983, p. 77).

En Afrique, les Kono parlent d'un conflit motivé par la jalousie d'un homme et de son fils pour une femme appelée Lango, ce qui conduit au premier meurtre, puis à d'autres qui surviennent à mesure que divers chefs veulent séduire Lango… et c'est ainsi que la guerre apparaît (Willans, 1909, p. 136-137). Au Togo, Uwolowu, vénéré par les Akposo, lance la première guerre sans aucune raison exprimée (Müller, 1907, p. 204-205). C'est également le cas pour Kalala, responsable de la première guerre chez les Holoholo d'Afrique centrale (Scheub, 2000, p. 86-97). Chez les Lugbara, également d'Afrique centrale, deux héros-ancêtres ayant rencontré une lépreuse la guérirent et coïtèrent avec elle, ce qui entraîna une dispute avec sa famille, et chacun dut payer une amende : ce fut l'origine de la guerre et de la dot (Scheub, 2000, p. 83).

C'est le premier meurtre, suivi d'une vengeance et d'un affrontement élargi, qui a provoqué la première guerre chez les Toraja (Downs, 1955, p. 41) et les Ayoreo (Wilbert et Simoneau, 1989, p. 134) ; il en est de même dans un mythe irlandais (Stokes, 1892). Pour les Matako du Chaco, le décepteur profita d'une beuverie pour semer la zizanie entre les humains, leur mettant dans la tête l'idée d'attaquer d'autres villages et de s'entretuer (Wilbert et Simoneau, 1982, p. 92-93). Pour les Sikuani de l'Orénoque, Vautour introduisit la guerre parmi les humains pour se venger de ce que Kuwai, le créateur, avait couché avec sa femme (Wilbert et Simoneau, 1992, p. 136-137). De même, un récit expose qu'Onoenrgodi a introduit la guerre chez les Kadiweu du Mato Grosso parce qu'ils leur avaient volé du poisson (Wilbert et Simoneau, 1990, p. 27). Il arrive aussi que la guerre soit instituée pour limiter la croissance démographique, comme, dans le nord-est de la Californie, chez les Achomawi (Lévi-Strauss, 1971, p. 105). Dans le monde indo-européen, le détail des guerres auxquelles participent dieux et géants est souvent détaillé, de nombreux épisodes et rebondissements sont narrés. L'issue favorable aux dieux consacre le triomphe de la Loi sur les forces qui la menacent et signe l'éli-

mination du chaos lié aux premières cosmogonies, de sorte qu'un ordre harmonieux puisse advenir. La gigantomachie est en quelque sorte l'acte final de la création du monde, et les raisons du conflit (vengeance, ressentiment) semblent de peu d'importance. Quant à l'origine de la guerre en général, elle est négligée (Vian, 1952 ; Lajoye, 2012).

Ainsi, contrairement à ce qui se constate pour d'autres caractéristiques ou pratiques humaines majeures (la mort, la sexualité, les maladies, la cuisine, l'allumage du feu…), dont l'apparition dans le monde est relatée par de très nombreux récits, la guerre semble avoir été très peu souvent perçue comme quelque chose qu'il conviendrait d'expliquer ou de justifier. Au contraire, la grande rareté des mythes d'origine à son sujet la fait percevoir « en creux » comme une sorte d'évidence éternelle.

3. DIVINITÉS GUERRIÈRES

En première approche, faire l'inventaire des divinités guerrières m'était apparu comme un bon moyen d'aborder la mythologie de la guerre. Une documentation facilement accessible grâce à diverses synthèses (dictionnaires, encyclopédies des religions) et complétée par de nombreux dépouillements bibliographiques m'a permis de construire une base de données réunissant 368 de ces divinités, avec la mention de leurs fonctions et de leurs attributs. Il s'agit en très grande majorité de dieux, avec seulement 19 % de déesses et un peu moins de 2 % d'êtres pouvant être considérés comme androgynes. La répartition de ces divinités est très inégale dans le monde, étant essentiellement concentrée dans l'ouest de l'Eurasie et en Polynésie occidentale (Fidji, Samoa, Niue, etc. ; fig. 1). Dans cette dernière zone, cette concentration est peut-être due à un artefact de collecte. En effet, les données rassemblées sont disparates, notamment dans la mesure où, hors de l'Eurasie, et plus particulièrement hors de l'Europe occidentale, elles s'appuient sur des notations ethnographiques parfois très lapidaires et d'une fiabilité très inégale. Ainsi que le rappelait l'océaniste J. Guiart : « Si les personnalités et les pratiques de tant de divinités de la guerre ont survécu, c'est parce que les Européens étaient fascinés par elles : d'abord pour les retirer de la circulation, ensuite pour prendre plaisir à les exhiber comme leurs possessions en Europe » (Guiart, 1993, p. 103). En revanche, l'extrême concentration de ces divinités dans l'Eurasie occidentale peut s'expliquer par diverses causes : l'abondance de la documentation écrite joue, certes, un rôle important, mais c'est surtout l'histoire de chaque divinité qui doit être prise en compte, au vu des adoptions, identifications, assimilations, diffusions et transferts entre langues et cultures au cours du temps. Par exemple, Rešep, dieu syro-cananéen de la guerre apparu en Syrie vers le milieu du III^{e} millénaire AEC, connu sous le nom de Rašap à Ebla, sous celui de Rašp ou Rašap à Ugarit, fut introduit en Égypte durant la XVIII^{e} dynastie, où il devint Ršpw et fut ensuite identifié à Herishef. Il est appelé Aršappa, Iršappa, Iršap ou Irša dans le panthéon hourrite, fut connu comme Ršp par les Phéniciens, et son souvenir est conservé dans la Bible hébraïque où il est cité sept fois. En Anatolie, il est attesté par une inscription (Rešeph) à Karatépé et, à Chypre, il fut identifié à Apollon comme dieu de la peste : c'est que les dieux de la guerre dirigent souvent leurs armes contre les démons des maladies, ce qui conduit à les invoquer contre les épidémies, de peste tout particulièrement (Lipiński, 2009 ; Münnich, 2013 ; Bar, 2017). Des trajectoires tout aussi complexes caractérisent bien d'autres divinités guerrières, comme **aθtar*, divinité du II^{e} millénaire originellement androgyne, ultérieurement associée à l'étoile Vénus, adoptée dans le monde sémitique sous des noms du type Aštar, Ištar, Astarte (au masculin, *aθtar* ; au féminin, *aθtar-t*), qui ont été rapprochés de la désignation indo-européenne d'étoile : **h₂stḗr* (voir le grec *astêr*, l'anglais *star*, etc. ; D'iakonov, 1984, p. 35-36). Sa forme féminine fut adoptée par les Égyptiens comme déesse de la guerre, armée d'un arc et d'une lance, et son culte fut diffusé par les Phéniciens jusqu'en Espagne. Adoptée par les Étrusques sous le nom d'Apru, elle connut un tel succès dans toute la Méditerranée que son nom, sous la forme 'Aštarot, est utilisé dans la Bible hébraïque pour désigner indistinctement toutes les divinités païennes (Jean-Baptiste, 2016, p. 88-89). Ces deux exemples ne sont mentionnés, de façon très lapidaire, que pour illustrer la complexité d'un dossier qu'il est impossible de traiter ici en détail, mais qui montre que l'approche aréologique permet *a minima* de renouveler les questionnements.

4. MOTIVATIONS

L'un des grands motifs de guerre dans les mythes est la récupération d'un troupeau de vaches razzié par des voisins (motif K300.1) ou d'un groupe de femmes capturé par un ennemi. Un mythe indo-européen, notamment, conte comment un guerrier-héros du nom de *Trito (« Troisième »), aidé par un dieu guerrier, va récupérer le bétail volé à son peuple par un étranger, et comment, pour cela, il lui faudra combattre et occire un serpent à trois têtes. Dans le *Ṛg-Veda* (10.8), ce héros est Trita ; avec l'aide du dieu de la guerre Indra, il tue le monstre Viśvarūpta, à forme de serpent (*ahi*) tricéphale (*tri-śīrṣāṇaṃ*), et cette victoire lui permet de récupérer le bétail volé. En Grèce, Héraklès va récupérer le bétail razzié par Géryon ; tricéphale (*τρι-κέφαλος*), ce dernier présente également un caractère reptilien par sa mère, Méduse, à la chevelure serpentiforme. Dans l'Avesta (Yast 15), Θraētaona (« Fils du Troisième ») est aidé par le dieu de l'orage Vāyu dans sa lutte victorieuse contre le serpent Aži Dahāka qui est également tricéphale (*θri-kamərədəm*), et il peut ainsi récupérer un groupe de femmes. Des traces de mythes du même type ont été notées dans des traditions germaniques et hittites, et B. Lincoln a suggéré que la récupération du bétail s'intégrait dans une suite rituelle rejouant le premier sacrifice

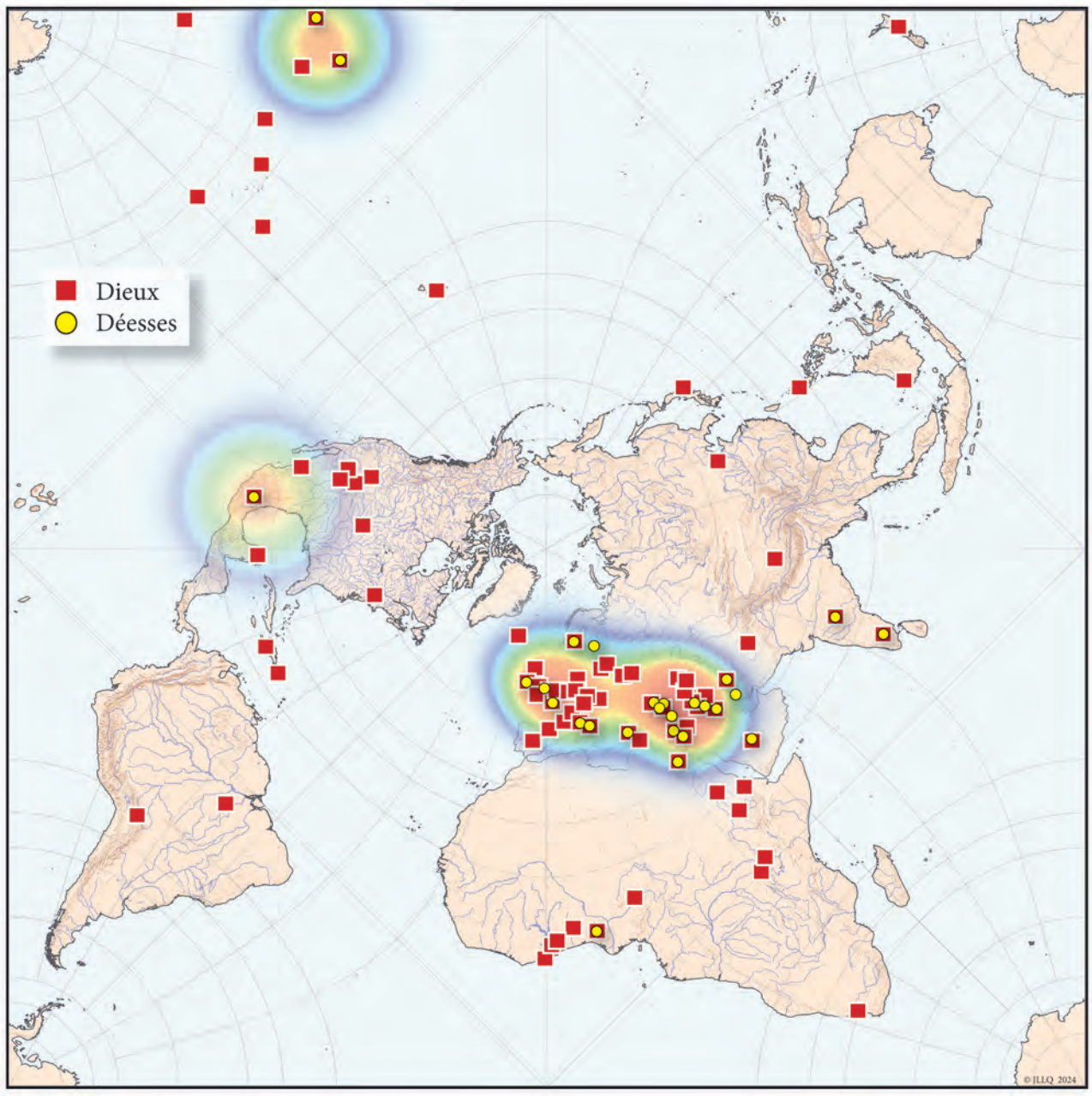

Fig. 1 – Répartition mondiale des divinités de la guerre, avec indication des noyaux de plus haute densité.

cosmogonique (Lincoln, 1976). Par ailleurs, l'alternance vaches/femmes s'explique par le fait que, dans la version de l'Avesta, les femmes enlevées, puis récupérées, sont désignées par le terme *vantā-*, forme féminine du participe d'un verbe signifiant « désirer », et qu'on peut donc traduire par « celles qui sont désirées », ce qui peut s'appliquer aussi bien aux femmes qu'aux vaches que, dans tous les cas, le héros doit récupérer. Et dans le *Rg-Veda*, le mot *dhénā*, qu'on traduit habituellement par « vaches », dérive d'un verbe signifiant « donner du lait », pouvant là encore être utilisé aussi bien pour des vaches que pour des femmes, et son emploi est effectivement attesté pour désigner des femmes capturées par des ennemis (Lincoln, 1981, p. 108-109).

Il apparaît que, lorsque les raisons d'un conflit entre deux groupes humains sont indiquées dans un mythe, elles sont fréquemment liées à des rapports conflictuels entre hommes et femmes ou à l'appropriation violente des femmes par les hommes. On rejoint ici le mythe du « violeur héroïque » qui associe conquête guerrière et violences commises contre des femmes (Brownmiller, 1976, p. 350-351).

Le motif du rapt de femmes constitue déjà dans la mythologie antique la base de la fondation de villes et d'empires, la conquête des terres et des ressources étant assimilée à celle des femmes : « Dans le regard du conquérant, les territoires étrangers et les femmes se ressemblent » (Weigel, 1990, p. 142), et cette tradition connaît une riche illustration dans la représentation écrite et picturale des conflits armés entre villes et pays (Weigel, 1990, p. 149-179.). C. Opitz a souligné qu'il existe une riche mythologie coloniale célébrant la conquête

de mondes nouveaux où il est question de « continents vierges » et de « pénétration de terres inconnues », comme s'il s'agissait ici de conquérir des corps féminins et non des paysages (Opitz, 1992, p. 40).

5 AUXILIAIRES GUERRIERS

Si les mythes n'évoquent que très rarement l'origine de la guerre, ils font parfois état d'une intervention divine en soutien d'un héros guerrier ou d'un camp contre un autre. Ce type de récit fut actualisé lors de la Première Guerre mondiale, quand des soldats en situation désespérée pendant la retraite de Mons (1er septembre 1914) dirent avoir vu des anges protecteurs planer au-dessus du champ de bataille… et ils furent sauvés (Dauzat, 1919, p. 32).

Le plus souvent, ce sont des jumeaux divins, les Dioscures, qui se montrent de cette façon sur les champs de bataille pour favoriser un camp. Étymologiquement, ce nom de Dioscures (Dios Kouroi) signifie en grec « jeunes hommes (*kouroi*) issus de Zeus », et le sens de ce terme a été élargi à tous les jumeaux mythiques jusqu'à imaginer une improbable « religion dioscurique » (Rendel Harris, 1903 ; Rendel Harris, 1906 contre Walker, 2015).

Ces jumeaux apparaissent ensemble dans les batailles, souvent montés sur des chevaux blancs, et, dans l'Antiquité, les *dokana*, leurs symboles spartiates en bois, étaient emportés en tête des armées. Des dioscurophanies ont été citées pour plusieurs guerres. Lors de celle des Locriens contre les Crotoniates, au bord de la rivière Sagra au VIe siècle AEC, un aigle apparut au-dessus des rangs des premiers alors qu'ils étaient submergés sous le nombre de leurs ennemis, et « l'on vit aussi combattre aux ailes de leur armée, montés sur des chevaux blancs, deux jeunes guerriers d'une taille remarquable, distingués du reste des combattants par leur armure et leurs cottes d'armes écarlates » ; à la victoire des Locriens, ils s'évanouirent (Justinus, 1862, p. 224). Pausanias (*Description de la Grèce*, 4.27.1-6) relate que, juste avant la bataille de Stenykleron, Panormos et Gounippos, vêtus de blanc et brandissant une épée, apparurent parmi les Lacédémoniens le jour de la fête des Dioscures. Selon Cicéron, en 496 AEC, près du lac Regillus « le dictateur A. Postumius luttait contre Octavius Manilius de Tusculum [quand] on vit Castor et Pollux combattre à cheval dans nos rangs » (Cicéron, *De la nature des dieux*, II, 2). Reconnaissant, Postumius promit d'élever un temple aux divins jumeaux (Frazer, 1929, p. 262). Dans sa *Vie de Lysandre* (12.1), Plutarque rapporte que, lorsque celui-ci commandait la flotte spartiate contre Athènes, pour la bataille d'Aigos Potamos en 405 AEC, les Dioscures apparurent, cette fois sous forme d'étoiles… qui étaient peut-être des feux de Saint-Elme (Van Compernolle, 1969 ; Giangiulio, 1983).

Florus (*Abrégé de l'histoire romaine*, II, 12) rapporte une de leurs apparitions qui serait survenue en 168 AEC : « Le jour où Persée était défait en Macédoine, on le savait à Rome. Deux jeunes guerriers, montés sur des chevaux blancs, vinrent laver dans le lac de Juturne la poussière et le sang qui les couvraient. Ce fut par eux qu'on apprit cette nouvelle. On crut généralement que c'étaient Castor et Pollux, car ils étaient deux ; qu'ils avaient pris part à la bataille, car ils étaient couverts de sang ; qu'ils arrivaient de Macédoine, car ils étaient encore tout haletants » (voir Frazer, 1929, p. 269-270). Une tradition comparable est citée pour la bataille de Simancas dans l'Espagne médiévale où deux jouvenceaux, montés sur des chevaux d'une blancheur éclatante, apparurent pour décider du sort de l'affrontement (Krappe, 1938, p. 179) ; il s'agissait des saints Jacques et Millán (Aemillianus), qui témoignent de l'une des nombreuses christianisations des Dioscures (Krappe, 1932, p. 13), par exemple avec les saints jumeaux Gervais et Protais, ou Crépin et Crépinien, qui sont des christianisations de Lugus et de son jumeau (Gricourt et Hollard, 2010, p. 49 ; Gricourt et Hollard, 2015 et 2017).

Des traditions de ce type sont répandues dans le monde indo-européen et, en Inde, les Aśvin– ou « cavaliers » jumeaux védiques – (Aśvinau est une forme duelle) sauvent aussi ceux qui les invoquent dans la bataille (Ward, 1968, p. 18 ; Le Quellec et Sergent, 2017, p. 346-347). Ce type de mythe s'appuie sur la réalité des naissances gémellaires, mais alors considérées comme résultant d'une intervention surnaturelle. Selon cette conception, l'un des frères est proprement humain, alors que son jumeau est considéré comme divin ou susceptible d'avoir été engendré par un être mythique : l'immortel Pollux (Poludeukēs), l'un des Dioscures, est fils de Zeus, alors que l'autre, Castor (Kastōr), qui est mortel, est celui de Tyndareus qui est un homme ordinaire, roi de Sparte ; tous deux sont représentés dans la constellation des Gémeaux. Des deux *aśvins*, l'un est fils de Dyau « Ciel », l'autre d'un certain Sumakha dont le nom signifie « très vigoureux, grand guerrier » ; en Inde, Manu (« homme ») est le frère de Yamá (« jumeau »). Dans le mythe romain, l'intervention de Rōmulus, frère de Remus (nom qu'on a supposé venir de **yemos*, « jumeau »), permet de rappeler que, dans la mythologie indo-européenne, des jumeaux aux noms souvent assonants sont des fondateurs de villes ou de nations (Puhvel, 1987, p. 289). Tout comme Castor et Pollux sont associés à Sparte, Hēraklēs et Iphiklēs président à la forteresse de Tiryns ; Idas et Lunkeus ont créé Messine, et les saints chrétiens Gervais et Protais, prenant la suite des frères gaulois Segoveus et Bellovesus, sont à l'origine de Milan. Ferrutius et Ferrutio (saint Ferréol et saint Ferjeux) ont fondé la première église de Besançon (Meurant, 2000, p. 35) ; quant aux frères danois Hengest (« étalon ») et Horsa (« cheval » : voir l'anglais *horse*), originaires du Jutland, ils ont fondé le royaume de Kent (Ward, 1968, p. 18-19 ; Ciubotaru, 2006, p. 173). Il semble y avoir là un modèle cosmogonique basé sur l'idée d'un « couple primordial composé effectivement d'un "homme", ancêtre de l'humanité, et de son "jumeau" tué pour que le monde advienne » (Sergent, 1995, p. 350).

À notre époque, l'actualisation du mythe s'est répandue au Myanmar en 2001 quand, le 17 janvier, l'armée thaïlandaise arrêta deux « mystérieux jumeaux » suppo-

sés commander depuis 1997 « l'Armée de Dieu », milice d'inspiration protestante fondamentaliste, composée d'insurgés karen dissidents de l'Union nationale karen en lutte contre la junte militaire birmane. Ces jumeaux adolescents, Johnny et Luther Htoo, étaient réputés dotés de pouvoirs magiques, et les miliciens étaient persuadés qu'ils étaient immunisés contre les balles de leurs adversaires (Le Quellec et Sergent, 2017, p. 352). Leur histoire a inspiré *Le divin,* une bande dessinée signée de l'écrivain B. Lavie et des dessinateurs T. et A. Hanuka – eux-mêmes jumeaux (Lavie *et al*., 2015) –, ainsi que *Guerilla*, un film du réalisateur A. Bower (2020).

6. GUERRES FONDATRICES

Dans le monde indo-européen, un autre mythe, celui de la guerre de fondation, oppose deux grands segments de la société, à savoir des représentants des « fonctions » I (souveraineté) et II (force), à ceux de la « fonction » III (fertilité-abondance) et, à l'issue du conflit, cette dernière est alors incorporée à l'ensemble de la société (sur ces « fonctions » ou « concepts », voir Sergent, 2004). L'attestation la plus nette de ce type se trouve dans l'*Ynglingasaga* (*Edda* en prose), qui relate la première guerre du monde, celle entre les Æsir (Ases en français) conduits par Óðinn (I) et þórr (II) d'un côté, face aux Vanir (Vanes) emmenés par Freyr (III) de l'autre, dans un affrontement sans motif exprimé (Dumézil, 1995, p. 31). Avec Freyr combattent aussi sa sœur Freyja et Njörðr. Cette guerre risquant de s'éterniser, car aucun camp ne semble prendre l'avantage, les belligérants décident de la terminer. En échange d'otages, Freyr, Freyja et Njörðr vont vivre avec les Æsir, et la société des dieux est ainsi complète. G. Dumézil a démontré qu'un récit comparable fut historicisé à Rome. En effet, Rōmulus, protégé de Jupiter et fondateur de Rome pour avoir tracé le sillon sacré (I), et aussi guerrier (II) en tant que fils de Mārs, combat Titus Tatius et ses riches Sabins possesseurs de la fertilité (III) représentée par les Sabines. La guerre risque de traîner en longueur mais les Romains s'emparent des Sabines, lesquelles se jettent entre leurs pères et les ravisseurs, ce qui clôt le conflit et permet à la société romaine d'embrasser les trois fonctions. G. Dumézil conclut l'analyse de ces récits en déclarant que « l'explication la plus simple, la plus humble, est d'admettre que les Romains, au même titre que les Scandinaves, tenaient ce scénario d'une tradition antérieure commune et qu'ils se sont contentés d'en rajeunir les détails, les adaptant à leur "géographie", à leur "histoire" et à leurs modes, y introduisant des noms de pays, de peuples et de héros suggérés par l'actualité » (Dumézil, 1974, p. 88).

Des traces de ce mythe ont été identifiées chez les Ossètes (Dumézil, 1995, p. 100-118), en Irlande, avec la Seconde Bataille de Mag Tuired (Puhvel, 1987, p. 181), de même qu'en Grèce avec la guerre de Troie, où les Achéens représentent les fonctions I et II, alors que les Troyens incarnent la fonction III. On retrouve de nouveau la même structure en Inde, où le conflit entre les Pāṇḍavas et les Kauravas, décrit dans le *Mahābhārata*, se termine avec l'admission par Indra des divins jumeaux Aśvins (III) parmi les dieux (Littleton, 1970 ; Mallory, 1997). Dans tous ces récits, la guerre entre deux composantes essentielles de la société se termine par une association, ce qui permet la constitution d'une société complète (Dumézil, 1974, p. 82-85). Il s'agit donc d'un mythe sociogonique.

7. GUERRE ESCHATOLOGIQUE

Les mythes eschatologiques concernent les « choses dernières » (*ta eschata* en grec), soit à l'échelon personnel, soit au niveau cosmique. Dans ce dernier cas, il peut être question d'un salut final par rédemption (sotériologie), mais plus généralement d'une destruction de l'ordre cosmique, suivie de sa régénération, soit par l'action d'un cataclysme universel, tel que déluge ou *ekpyrosis* (incendie universel), soit par le moyen d'une guerre qui voit s'affronter des êtres mythiques, géants, monstres ou divinités.

En Iran, le mythe apocalyptique de Fraškart, exposé dans le *Bundahišn*, voit les entités divines se battre contre les *daēva* (sorte d'esprits maléfiques) et les mettre en déroute avec, en épisode principal, l'épreuve de force entre Ohrmazd, la divinité suprême, et Ahriman, l'être mauvais qui s'oppose à lui. Une fois que le bon côté a triomphé, les Saošyant (sorte de sauveurs) ressuscitent tout le monde, et chacun est soumis pendant trois jours à une ordalie par le métal fondu qui torture les mauvais, mais qui est comme un bain de lait pour les bons (Puhvel, 1987, p. 116).

Dans la mythologie germano-scandinave, le Ragnarök ou « destin final des puissances » (et non Ragnarékkr « crépuscule des dieux », ou *Götterdämmerung* en allemand) sera précédé d'un « formidable hiver » (Flimbulvetr). La *Völupsá*, poème vieux-norrois anonyme composé au xᵉ ou au xiᵉ siècle, et l'*Edda de Snorri* (texte en vieil islandais du xiiiᵉ siècle), exposent que le massacre final se tiendra sur le champ de bataille Vígriðr, que le soleil sera englouti par le loup Fenrir et qu'un incendie universel anéantira le monde pendant que la terre s'enfoncera dans l'océan. Comme presque tous les hommes, la quasi-totalité des dieux mourra, car les uns comme les autres sont coupables de crimes et de guerres. Cependant, quelques-uns survivront, un monde nouveau, purifié, surgira des flots, le dieu Baldr le fera reverdir et il sera repeuplé par le dernier couple humain survivant, composé d'une femme nommée Líf (« vie ») et d'un homme nommé Lífþrasir (« vie tenace » ; Simek, 1996, p. 275-276).

Ce récit présente des mythèmes communs avec celui de la guerre de Kurukṣetra dans le *Mahābhārata*. Il y est également question d'un affrontement cosmique final entre des dieux « bons », les Pāṇḍava, et leurs alliés, contre les Kaurava, ou « méchants » démons ; tous les rois de la Terre se partagent entre les deux camps lors

d'une bataille générale qui aboutit à un anéantissement presque total du monde. Les « méchants » périssent, les seuls survivants sont les Pāṇḍava et quelques héros, puis le monde se renouvelle sous le règne du juste et vertueux Yudhiṣṭhira. La comparaison de ces récits permet de mettre au jour l'existence d'un « vaste mythe sur l'histoire et le destin du monde, sur les rapports du mal et du bien, qui devait être constitué déjà […] chez une partie au moins des Indo-Européens » (Dumézil, 1986, p. 255).

La question d'un possible fond historique dans les récits du *Mahābhārata* se résout en relevant qu'il ne pourrait s'agir que de mythologie transposée en histoire, la seconde devenant le réceptacle de la première. C'est également le cas des traditions sur l'origine de Rome et du passage de la monarchie à la république en 509, évoquant le renversement de la dynastie étrusque des Tarquins, l'établissement de la république, le siège de la ville par le roi étrusque Porsenna et, en point final, la bataille du lac Régille opposant les Patriotes aux Latins confédérés venus soutenir les Tarquins. Les historiens actuels ont mis en cause l'authenticité de cette bataille et de ce grand récit dans lequel transparaît le mythe indo-européen de la guerre eschatologique permettant la destruction et la régénération de l'ordre mondial avec, cette fois, les Patriotes et les Tarquins dans le même rôle que les Pāṇḍava contre les Kaurava. D. Briquel a repris ce dossier en y intégrant des éléments de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, et il conclut nettement que « tout ce qui nous est raconté du renversement du dernier des rois et de la résistance victorieuse de la jeune République à ses tentatives de restauration paraît correspondre, dans son architecture globale, à une intrigue comparable à celle qu'offrent les autres avatars de ce vieux schème mythique, et en premier lieu l'épopée du *Mahābhārāta* en Inde, qui est l'élément de comparaison qui nous permet sans doute le mieux de l'appréhender » (Briquel, 2007, p. 321).

P. et A. Sauzeau ont montré que tous ces récits relèvent d'une seule et même « matrice mythique », une structure narrative simple qui s'est enrichie et renouvelée dans la longue durée : celle de la « bataille finale », ainsi que l'a nommée S. O'Brien (1976). Tous ces mythes racontent la fin d'un âge, survenant quand un conflit aussi grandiose que catastrophique met en danger l'humanité, et même le cosmos (Sauzeau et Sauzeau, 2017).

8. GUERRE DES ANIMAUX

Reprenons l'approche aréologique pour analyser un type de mythe très répandu : celui de la guerre entre deux groupes d'animaux (fig. 2). Il se décline en deux grands types selon que ce conflit oppose des bêtes sauvages et des animaux domestiques (motif K2323) ou bien uniquement des animaux sauvages entre eux (motif B263), et alors il s'agit souvent de la guerre entre les célestes et les terrestres. Dans le type ATU0222 de la classification internationale des contes, intitulé « Guerre entre les oiseaux (insectes) et les quadrupèdes » (Uther, 2004, p. 140), un ours (ou un loup, ou un lion) insulte les enfants d'un roitelet (ou d'un insecte). L'animal offensé déclare la guerre, ce qui conduit à un conflit général entre animaux volants et quadrupèdes, chacun prenant parti pour un camp ou pour l'autre. Le chef des animaux terrestres est le renard, qui prévient qu'il lèvera la queue pour signaler qu'il faut avancer ou attaquer. Tout se passe bien jusqu'à ce que des insectes (guêpes, abeilles…) le piquent justement sous la queue et que, de douleur, il la baisse. Alors, les quadrupèdes pensent avoir perdu, ils se retirent (motif K2323.1), et c'est la victoire des animaux volants (motif B261). En Inde, une variante de ce récit (B263.4), notée chez les Nāga Angāmi de l'Assam, oppose les oiseaux et les reptiles (Hutton, 1914), alors qu'à Samoa, comme chez les Thompson en Amérique du Nord, il est question de la guerre des oiseaux contre les poissons (Brown, 1915 ; Lévi-Strauss, 1971, p. 386) ; la littérature talmudique, elle, mentionne celle entre les serpents et les cigognes (B263.7). Chez les Thompson de Colombie-Britannique, on connaît encore des guerres entre différents groupes de poissons, par exemple entre truites et saumons, et il existe aussi des conflits entre poissons et quadrupèdes (Brown, 1915 ; Lévi-Strauss, 1971, p. 386).

Dans le conte type ATU222A, « La chauve-souris dans la guerre entre les oiseaux et les quadrupèdes », le chiroptère rejoint tantôt le camp des oiseaux, tantôt celui des quadrupèdes, se rangeant toujours du côté des vainqueurs. Les animaux s'en aperçoivent au moment de faire la paix, raison pour laquelle cet animal est méprisé depuis lors (motif B261.1). La répartition de ce récit, souvent utilisé pour expliquer pourquoi les chauves-souris ne sortent que la nuit (motif A2491.1), doit beaucoup au succès des *Fables* d'Ésope, qui en donnent déjà une version (Gibbs, 2002, n° 363), mais la notation étiologique finale est plus tardive, n'apparaissant qu'avec les recueils latins, répétés ensuite par les isopets médiévaux en allemand, en espagnol et en néerlandais (Burrus et Goldberg, 1990 ; Schippers, 1995). Pour cette raison, les récits de ce genre ont été considérés comme étant d'origine savante (Dähnhardt, 1912, p. 198).

Le type ATU222B (« La querelle entre la souris et le moineau ») narre que la guerre a commencé chez les animaux par une simple querelle entre une souris et un moineau à propos du partage de la nourriture qu'ils avaient emmagasinée pour l'hiver. Chacun veut s'approprier le dernier grain, et la dispute dégénère en une guerre générale entre les oiseaux et les quadrupèdes, qui se termine dès que l'aigle est blessé. Dans d'autres versions, la souris et le moineau s'enivrent lors d'une fête et en viennent aux insultes. Pour régler leur différend, les deux parties s'adressent à leur roi (juge) respectif (aigle, lion), mais ces derniers se disputent également, la situation dégénère et une grande guerre éclate entre les oiseaux et les quadrupèdes, qui se résout finalement par un duel où chaque combattant représente son propre camp. Il arrive que la souris se plaigne au serpent, qui devient alors chef des quadrupèdes. Ce type ATU222B sert souvent d'introduction à de longs récits qui se terminent avec la défaite de l'aigle et son sauvetage par un homme (type ATU0537).

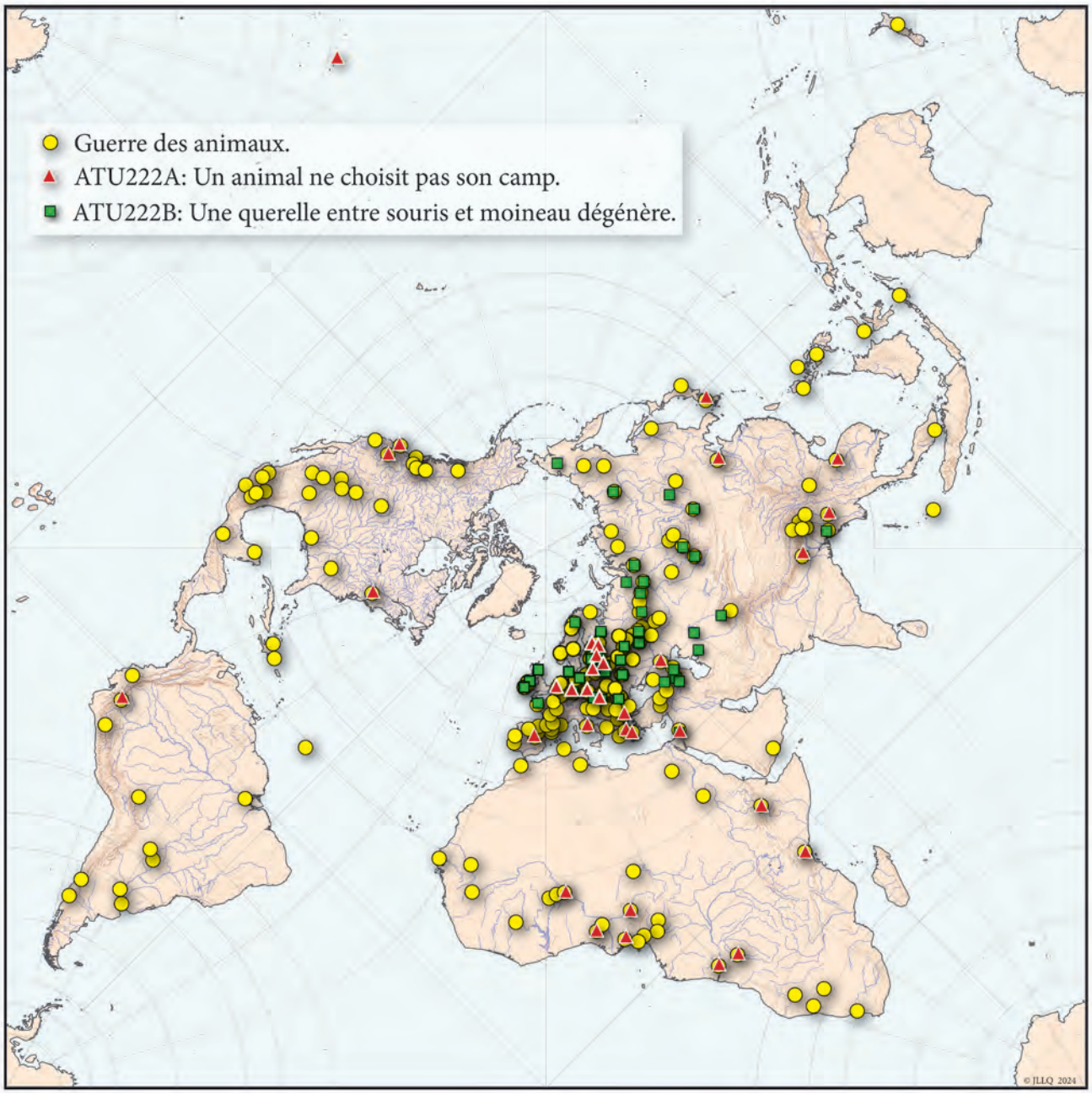
Guerre des animaux.
ATU222A: Un animal ne choisit pas son camp.
ATU222B: Une querelle entre souris et moineau dégénère.
© JLLQ 2024

Fig. 2 – Répartition mondiale des différentes variantes du mythe de la guerre des animaux célestes contre les animaux terrestres.

Le type ATU103 (« La guerre entre les bêtes sauvages et les animaux domestiques ») relate généralement qu'un conflit entre les animaux sauvages et les animaux domestiques commence par une dispute entre le chien et le loup. Chacun se cherche des alliés : le chat, le coq… se rallient au premier ; le renard, le sanglier… au second. L'armée des animaux sauvages paraît beaucoup plus puissante que l'autre, mais, lorsque le chat lève la queue, les fauves croient qu'il s'agit d'un fusil, et c'est la débandade ! L'ours tombe alors d'un arbre et se casse le dos (motif B262, K2323 et K2324). D'autres affrontements concernent divers groupes : crapauds contre grenouilles en Bretagne (B0263.01), éléphants contre fourmis en Indonésie (B0263.02), singes contre sauterelles en Chine (B0263.06).

Les récits brodant sur le thème de la guerre des animaux sont très inégalement répartis dans le monde. Dans l'état actuel de mes décomptes, il y en a au moins 400 en Eurasie, 51 en Amérique, 37 en Afrique, 14 en Océanie, et trois au Proche-Orient. Ces différences ne peuvent s'expliquer par des biais documentaires, comme le montre la carte de l'ensemble des mythologies prises en compte pour cette étude (fig. 3).

Une large diffusion par le livre et les prêches des missionnaires est généralement tenue pour d'autant plus probable que le type ATU222A figure dans les recueils d'*exempla* où les ecclésiastiques puisaient leur inspiration pour leurs sermons (Tubach, 1969, p. 501). Pourtant, certains exemples s'expliquent difficilement ainsi. C'est le cas du récit samoan de la guerre des oiseaux contre les

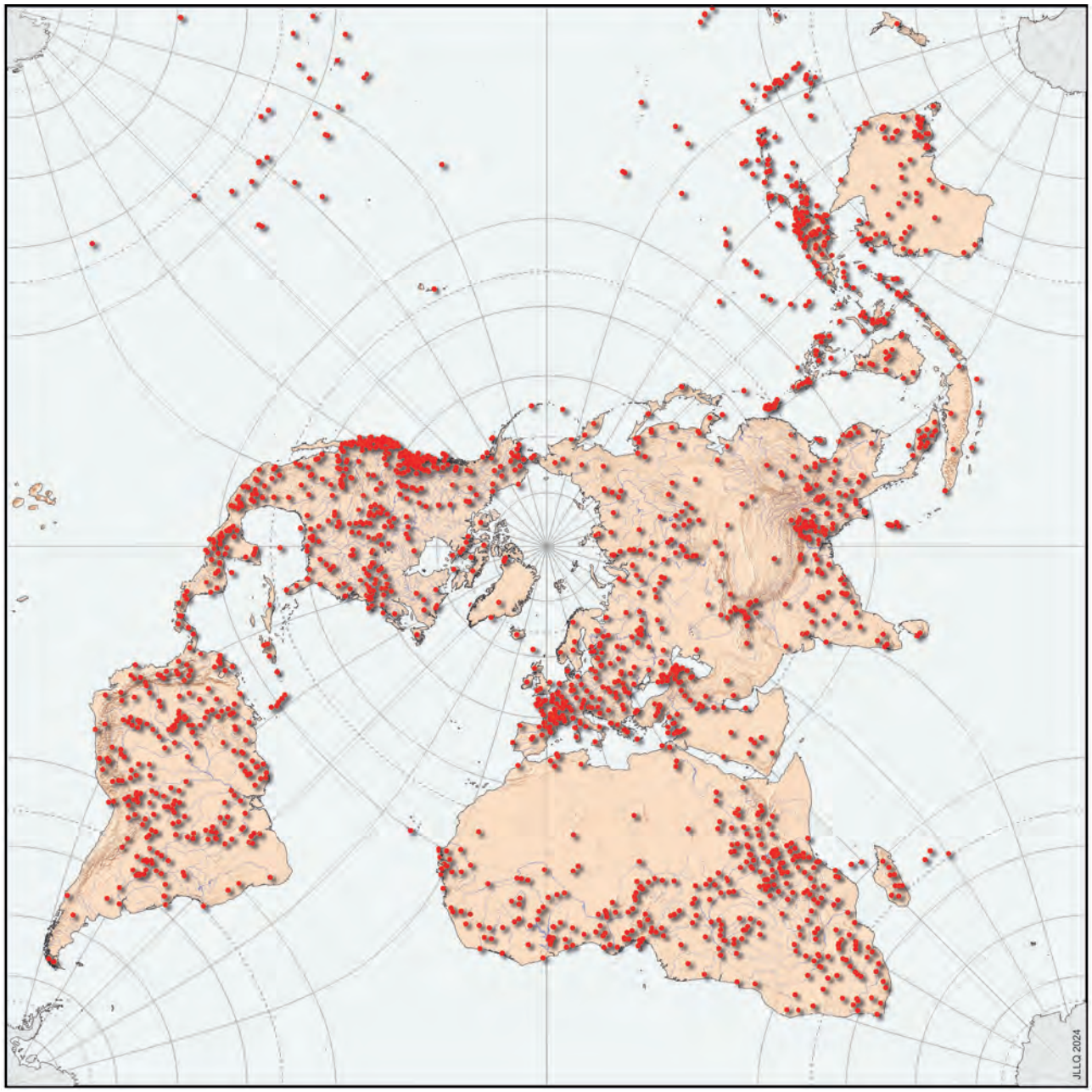

Fig. 3 – Ensemble des mythologies prises en compte pour l'élaboration des cartes précédentes. Leur répartition permet de constater que ces cartes ne souffrent pas de biais documentaires.

poissons (et non contre les quadrupèdes), où l'animal qui se range toujours du côté des gagnants quand l'issue est incertaine est le concombre de mer, localement considéré comme ayant deux bouches, et donc parfaitement équipé pour tenir, littéralement, un double discours (Krämer, 1902). C'est toujours la même idée d'une guerre entre deux grands ensembles d'animaux, avec un être intermédiaire qui ne veut pas choisir son camp, mais une influence des missionnaires paraît peu probable, d'autant plus qu'à Samoa les dieux de la guerre, Sepo-Malosi et Taisumalie, ont l'apparence d'une chauve-souris ou d'un renard volant. La tradition veut que s'ils volent en avant des guerriers, tout va bien, mais qu'ils fassent demi-tour est signe de défaite (Turner, 1884, p. 51, 56-57). La chauve-souris est donc bien présente dans la mythologie régionale et aurait pu être facilement intégrée à l'occasion de l'emprunt d'un récit dont elle est justement le personnage principal. On peut du reste se demander si Taufeleleaki, le dieu de la guerre à Niue, dont le nom signifie qu'il « vole d'un côté à l'autre », ne manifesterait pas un comportement comparable à celui de la chauve-souris incertaine de son camp (Loeb, 1926, p. 162). On retrouve ailleurs le thème du conflit entre des oiseaux et des poissons considérés comme terrestres par opposition aux animaux volants. C'est le cas chez les Amérindiens Quinault et Quileute de la côte ouest des États-Unis, qui font s'opposer oiseaux et poissons. Durant le combat, la raie se met de profil pour esquiver les traits du corbeau dont elle réussit à transpercer le bec (Lévi-Strauss, 1971, p. 487).

L'influence d'Ésope est également à relativiser dans la mesure où, dans les textes médiévaux, les raisons du conflit ne sont pas données. Leurs auteurs se contentent d'un bref incipit tel que *Avibus pugna erat cum quadrupedibus* : « il y eut une bagarre entre les oiseaux et les quadrupèdes ». E. Alberus (c. 1500-1553) semble avoir été le seul à présenter le motif de la dispute. Dans sa fable *Vom Streit der Vögel und vierfußigen* (« De la querelle des oiseaux et des quadrupèdes »), il raconte que le moineau et la souris étaient bons voisins, mais la seconde s'enivra lors d'une beuverie, et ce fut le début d'une dispute que d'autres animaux vinrent bientôt attiser (Alberus, 1892, p. lx et 146-153). Cependant, I. Levin, qui a repris l'ensemble du dossier dans les années 1990, conclut que les versions orales d'ATU222B ne remontent certainement pas toutes à cette initiative d'Alberus. Il a notamment démontré que le conte ATU537 trouve son origine en Mésopotamie, où il correspond à la trame du mythe d'Etana, et il a proposé que le conte ATU222B, qui en forme si souvent l'introduction, pourrait être tout aussi ancien, puisque certains de ses détails (le serpent comme roi des quadrupèdes, la souris qui casse les ailes de l'aigle et le laisse sans défense) ne peuvent se comprendre que dans le contexte de ce mythe d'Etana (Levin, 1966, p. 59-61, et 1994, p. 5).

9. GÉRANOMACHIE

De rares mythes font état de guerres entre humains et animaux. Dans l'Uttar Pradesh (Inde), les souris gagnent ainsi celle qu'elles mènent contre les bûcherons (Crooke et Rouse, 1899). Un récit noté chez les Semaa Nāga mentionne des chauves-souris qui vont régulièrement faire la guerre à des Amazones (Hutton, 1921, p. 258-259). En Sibérie, les Karagas racontent que des zibelines massacrent régulièrement un peuple de nains (Dangel, 1931, p. 133).

L'un de ces affrontements est assez répandu (fig. 4) pour avoir reçu un nom particulier : celui de géranomachie, ou « combat contre les grues », terme regroupant tous les récits narrant l'affrontement périodique de ces grands oiseaux contre des nains ou des pygmées. Il s'agit là d'un motif (F535.5.1) attesté dans l'Ancien Monde (Grèce et Chine anciennes, Rome antique, Iran médiéval…), mais aussi en Amérique du Nord (Cheroki, Nisgaa-Nass, Comox, Nisqualli, Kwakiutl, Snohomish, Salish, Tsimshian, Bella Kula, Skagit, Yakima, Fox-Meskawi, Natchez, Zuñi, Lipan, Atsina-Gros Ventre, Crow) et du Sud (Emberá, Kuikuru, Takana, Shuar). Les nains de ces histoires, partout vus comme chtoniens, ont très souvent un problème d'orifice bouché ou absent : œil dans l'Ancien Monde ; bouche en Amérique du Nord ; anus, de l'Amérique centrale au bassin du Xingu en passant par l'Amazonie septentrionale. Les nains sans anus constituent une inversion de ceux qui n'ont pas de bouche, ou alors minuscule, d'où des problèmes, inverses, de nourriture ou défécation. Partout ils sont secourus par un étranger s'étant égaré dans leur pays, qui prend pitié d'eux et les délivre des assauts des oiseaux ; en Amérique, il leur apprend ensuite à manger ou à déféquer. L'étude aréologique et phylogénétique de l'ensemble des versions connues montre qu'elles remontent sans doute à un ancien récit asiatique faisant état d'un Pays des Nains situé au-delà de la mer et dont les habitants – des nains souffrant d'une difformité à un orifice – avaient pour ennemis des oiseaux migrateurs qui les attaquaient périodiquement, jusqu'à ce qu'un étranger, les ayant découverts par hasard, les soigne et les délivre avant de rentrer chez lui. Ce mythe fut introduit en Amérique par la Béringie au Paléolithique récent et s'est ensuite propagé du nord au sud en subissant diverses inversions sur son trajet (Le Quellec et d'Huy, 2017).

Au fond, la géranomachie conte le souvenir d'un état imparfait du monde, quand un peuple animal pouvait encore vaincre des humains et que ceux-ci n'étaient pas encore terminés, notamment parce que tous leurs orifices n'étaient pas totalement fonctionnels. Grâce à un renversement typique des mythes (Le Quellec et Sergent, 2017, p. 363-364 ; Le Quellec, 2021, p. 15), tous les humains sont désormais dotés d'une bouche et d'un anus, tandis que les grues vivent entre elles sans les importuner.

Ainsi, la géranomachie relève également d'une mise en ordre du monde.

10. GUERRE DES VENTS

En France, il s'agit d'une bataille se déroulant entre le 25 janvier (fête de la conversion de saint Paul) et le 3 février (fête de saint Blaise, d'où le dicton : « À la Saint-Blaise, tout s'apaise »). Le vent qui souffle ce jour-là est celui qui sort vainqueur de la lutte et qui dominera toute l'année. « Si c'est le vent du nord, les cultivateurs se réjouissent, car, d'après eux, c'est le vent de la "grenaison" ; ils accueillent moins bien le vent du midi, qui présage la pluie, si nuisible quand elle se prolonge » (Heuillard, 1903). Cette tradition a été notamment été recueillie en Franche-Comté, dans la Meurthe et la Marne, en Lorraine et en Wallonie (Sébillot, 1904, p. 80), et elle est toujours vivante en de nombreux autres lieux.

Or, la guerre des vents est également connue en Amérique du Nord, notamment chez les Snuqalmi, Chehalis, Kathlamet, Puyallup, Makah, Kwakiutl, Quinaut, Quileute, Shuswap… Là, ce conflit oppose les vents du nord-est à ceux du sud-ouest, les premiers étant associés à l'hiver, au froid et au ciel, alors que les seconds le sont à l'été, au chaud et à la terre (et à la mer). Le récit chehalis de la guerre du vent du sud-ouest contre le vent du nord-est relate un combat cosmique après lequel les animaux redescendent du ciel où ils avaient été changés en constellations (Lévi-Strauss, 1971, p. 489, et 1991, p. 308-311). Très généralement, il est question de batailles à l'occasion desquelles ciel et terre « mobilisent chacun toutes leurs troupes, c'est-à-dire l'effectif complet de la création » (Lévi-Strauss, 1971, p. 527).

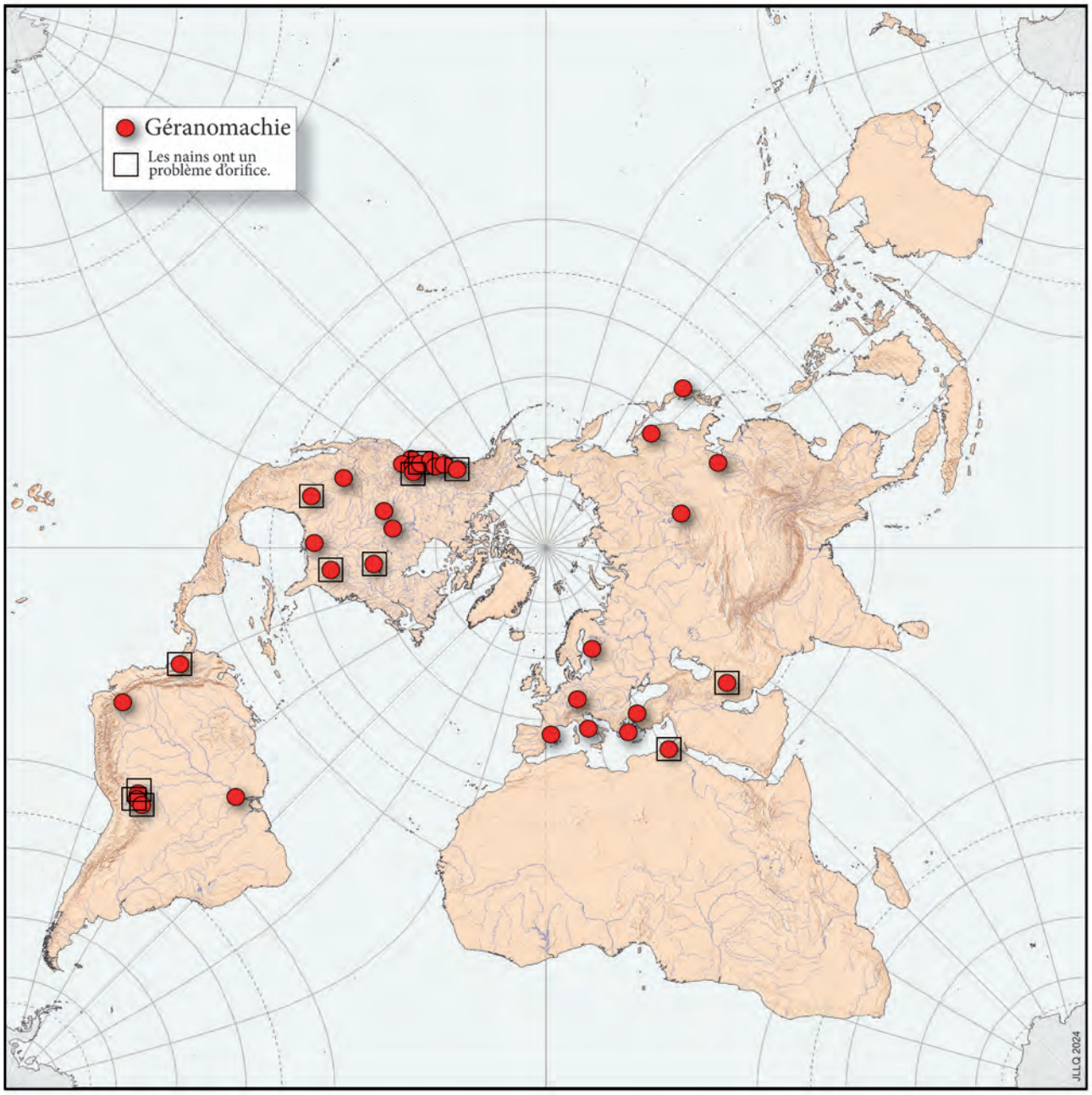

Fig. 4 – Répartition mondiale des mythes de géranomachie, ou du « combat des pygmées contre les grues ».

Ainsi, ce thème rejoint celui de la bataille des terriens contre les célestes, donc celui d'un affrontement entre deux moitiés du monde (Lévi-Strauss, 1971, p. 444).

CONCLUSION

Partout dans le monde, d'innombrables mythes d'origine exposent comment sont apparues les pratiques humaines : agriculture, écriture, cuisine, langage, métallurgie, rites funéraires, meurtre, masques, cannibalisme, musique, parures, circoncision et excision, rire, sexualité… S'agissant d'une coutume aussi répandue que la guerre, on s'attend donc à trouver facilement des récits tout aussi nombreux qui conteraient son origine. Pourtant, bien que les divinités guerrières abondent, particulièrement dans l'ouest de l'Eurasie, les mythologies sont pratiquement muettes sur l'origine de la guerre en général, dont l'existence ne semble pas devoir être justifiée. Les mythes d'origine la concernant sont rarissimes et peu détaillés. Il arrive cependant que les causes de tel ou tel conflit soient explicitées et, dans ce cas, elles sont fréquemment liées à des rapports conflictuels entre hommes et femmes ou à l'appropriation violente des femmes par les hommes. Dans le monde indo-européen, une matrice mythique très productive est celle de la « bataille finale », qui rapporte qu'un conflit grandiose, mettant en danger la totalité du monde, marqua la fin d'un âge et le début des temps actuels ou bien signera la fin de l'humanité et du cosmos. D'innombrables récits font état d'une guerre entre deux grands groupes sociaux ou entre terriens et

célestes, entre humains et animaux, entre deux groupes d'animaux opposés ou encore entre vents du nord-est et du sud-ouest, formant autant de variantes d'un affrontement entre deux moitiés du monde. C'est au terme de ce combat que l'univers acquiert ses caractéristiques actuelles. L'enjeu de ce conflit est alors cosmogonique, tandis que celui des guerres fondatrices indo-européennes, qui voient s'opposer les représentants de composantes essentielles de la société, est, lui, plus modestement, sociogonique. Dans les mythes, la guerre n'est donc généralement évoquée que pour ce qu'elle produit : elle est le moyen d'une mise en ordre du monde et elle n'a pas à être justifiée en elle-même.

NOTE

1. Les numéros des motifs renvoient au répertoire de S. Thompson, qui donne pour chacun d'eux des informations sur leur répartition géographique, avec une bibliographie (Thompson, 1958).

Jean-Loïc Le Quellec
CNRS, IMAf UMR 8171,
St-Benoist-sur-Mer, France
JLLQ@me.com

RÉFÉRENCES

ALBERUS E. (1892) – *Die Fabeln des Erasmus Alberus* [Abdruck der Ausgabe von 1550 mit der Abweichungen der urpsrünglichen Fassung herausgegeben von Wilhelm Braune], Halle, Max Niemeyer (Neudrucke deutscher Litteraturwerke des XVI. und XVII. Jahrunderts, 104-107), lxxii p.

BAR S. (2017) – Resheph in the Hebrew Bible, *Jewish Bible Quarterly*, 45, 2, p. 119-119.

BASSET-LARISSA K. (2006) – *Le légendaire sarrasin en France (configuration et histoire d'un contre-récit national, XIX^e^-XX^e^ siècles)*, Grenoble, Centre alpin et rhodanien d'ethnologie (Documents d'ethnologie régionale, 26), 334 p.

BEITL R. (1953) – *Im Sagenwald. Neue Sagen aus Vorarlberg*, Feldkirch, Montfort, 464 p.

BLOCH M. L. B. (1921) – Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre, *Revue de synthèse historique*, 33, p. 17-39.

BONAPARTE M. (1950) – *Mythes de guerre*, Paris, PUF, 181 p.

BOURAS A. (1986) – *Enquête sur l'état du souvenir oral des guerres de Vendée*, La Roche-sur-Yon, écomusée de la Vendée, 154 p.

BRIQUEL D. (2007) – *Mythe et révolution. La fabrication d'un récit : la naissance de la république à Rome*, Bruxelles, éditions Latomus (Latomus, 308), 354 p.

BROWN G. (1915) – Some nature myths from Samoa, *Folk-Lore*, 26, 2, p. 172-181.

BROWNMILLER S. (1976) – *Le viol* [préface de Benoite Groult ; traduit de l'américain par Anne Villelaur], Montréal, Nouvelles Éditions de Poche limitée (Opuscule), 568 p.

BURRUS V., GOLDBERG H. (1990) – *Esopete ystoriado (Toulouse 1488)* [study and notes by Victoria A. Burrus and Harriet Goldberg], Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 278 p.

CHRISTIANSEN R. T. (1958) – *The migratory legends. A proposed list of types with a systematic catalogue of the Norwegian variants*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica (Folklore Fellows Communications, 175), 221 p.

CICERO [1933] – *De natura deorum* [translated by H. Rackham], Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Libray, 268), p. 126-127.

CIUBOTARU S. (2006) – Geminii în mitologie şi folclor, *Anuar de lingvistică şi istorie literară*, 44-46, p. 171-178.

CROOKE W., ROUSE W. H. D. (1899) – *The talking thrush, and other tales from India* [illustrated by William Heath Robinson], New York, E. P. Dutton & Co, 41 p.

D'IAKONOV I. M. (1984) – On the original home of the speakers of Indo-European, *Soviet Anthropology and Archeology*, 23, 2, p. 7-77.

DÄHNHARDT O. (1912) – *Natursagen. Eine Sammlung Naturdeutender Sagen Märchen, Fabeln und Legenden*, t. 4 *Tiersagen. Zweiter Teil, beabeitet von Oskar Dähnhardt und A. von Löwis of Menar*, Leipzig-Berlin, Druck-Verlag von B.G. Teubner, 322 p.

DANGEL R. (1931) – Der Kampf der Kraniche mit den Pygmaen bei den Indianern Nordamerikas, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 7, p. 128-135.

DAUZAT A. (1919) – *Légendes, prophéties et superstitions de la Grande Guerre*, Paris, La Renaissance du livre, 283 p.

DOWNS R. E. (1955) – Head-hunting in Indonesia, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 111, p. 40-70.

DUMÉZIL G. (1974) – *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris, Payot, 700 p.

DUMÉZIL G. (1986) – *Loki*, Paris, Flammarion (Nouvelle bibliothèque scientifique), 256 p.

DUMÉZIL G. (1995) – *Le roman des jumeaux et autres essais : vingt-cinq esquisses de mythologie* [publié par Joël H. Grisward], Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 337 p.

FRAZER J. G. (1929) – *Publii ovidii nasonis fastorum libri: the fasti of ovid* [edited with a translation and commentary by Sir James George Frazer], t. 2, London, Macmillan and Co., 512 p.

GIANGIULIO M. (1983) – Locri, Sparta, Crotone et le tradizioni leggendarie intorno alla battaglia della Sagra, *Mélanges de l'École française de Rome*, 95, 1, p. 473-521.

GIBBS L. (2002) – *Aesop's Fables* [a new translation by Laura Gibbs], Oxford, Oxford University Press (World's Classics), 352 p.

GRICOURT D., HOLLARD D. (2010) – *Cernunnos, le dioscure sauvage : recherches comparatives sur la divinité dionysiaque des Celtes*, Paris, L'Harmattan, 561 p.

GRICOURT D., HOLLARD D. (2015) – *Les saints jumeaux, héritiers des dioscures celtiques. Lugle et Luglien, et autres frères apparentés*, Bruxelles, Société belge d'études celtiques (Mémoire, 25), 182 p.

GRICOURT D., HOLLARD D. (2017) – *Les jumeaux divins dans le festiaire celtique*, Marseille, Terre de promesse, 202 p.

GRIMM J., GRIMM W. (2009) – *Contes pour les enfants et la maison* [édités et traduits par Natacha Rimasson-Fertin], Paris, José Corti, 2 vol., 513 p . et 665 p.

GUIART J. (1993) – Religions and mythologies of Oceania, *in* Y. Bonnefoy (dir.) *American, African, and Old European mythologies*, Chicago, University of Chicago Press, p. 88-104.

HEUILLARD C. (1903) – La bataille des vents, *Revue des traditions populaires*, 18, 7-8, p. 375.

HUTTON J. H. (1914) – Folk-Tales of the Angāmi Nāgas of Assam, *Folklore*, 25, 4, p. 476-498.

HUTTON J. H. (1921) – *The Sema Nagas*, London, Oxford University Press, 467 p.

JEAN-BAPTISTE P. (2016) – *Dictionnaire universel des dieux, déesses, démons*, Paris, éditions du Seuil, 920 p.

JUSTINUS M. J. (1862) – *Œuvres complètes de Justin* [abrégé de l'histoire universelle de Trogue-Pompée ; traduction française par Jules Pierrot ; édition soigneusement revue par M. E. Pessonnaux], Paris, Garnier Frères, 419 p.

JUSTIN – *Epitome of Pompeius trogus* [edited and translated by J. C. Yardley], Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 557).

KRÄMER A. (1902) – *Die Samoa-Inseln, Entwurf einer Monographie mit besonderer Berücksichtigung Deutsch-Samoas*, t. 1 *Verfassung, Stammbäume und Überlieferungen*, Stuttgart, E. Schweizerbartsche Verlagsbuchhandlung.

KRAPPE A. H. (1932) – Spanish twin cults, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 8, p. 1-22.

KRAPPE A. H. (1938) – *La genèse des mythes. Le ciel et la terre - le soleil - la lune - les étoiles - mythes atmosphériques - mythes volcaniques - les eaux - mythes chtoniens - les démiurges - les cosmogonies - l'homme - les cataclysmes - mythes historiques*, Paris, Payot, 359 p.

KÜHNAU R. (1926) – *Oberschlesische sagen geschichtlicher art*, Breslau, F. Hirt, 538 p.

LAJOYE P. (2012) – Cath Maighe Tuireadh – Gigantomakhia – Padma Purana*, Ollodagos*, 26, p. 111-126.

LAVIE B., HANUKA A., HANUKA T. (2015) – *Le divin*, Paris, Dargaud, p. 160.

LE QUELLEC J.-L. (2013) – Le Chouan dans le chêne et l'arbre sur la tombe, *in Dragons et merveilles. Légendes urbaines et mythes contemporains*, Arles, Actes Sud-Errance (Voyage en mythologies), p. 63-95.

LE QUELLEC J.-L. (2021) – *Avant nous le déluge ! L'humanité et ses mythes*, Bordeaux, éditions du Détour, 320 p.

LE QUELLEC J.-L., D'HUY J. (2017) – Géranomachie : aréologie et phénétique, *in* A. Meurant (dir.), *Hommages à Bernard Sergent*, Paris, L'Harmattan (Kubaba), p. 282-308.

LE QUELLEC J.-L., SERGENT B. (2017) – *Dictionnaire critique de mythologie*, Paris, éditions du CNRS, 1 553 p.

LEHMANN A. (1996) – Krieg, *in* K. Ranke, H. Alzheimer et H.-J. Uther (dir.), *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Berlin-New York, De Gruyter (Band 8), p. 421-430.

LÉVI-STRAUSS C. (1971) – *Mythologiques*, t. 4 *L'homme nu*, Paris, Plon, 314 p.

LÉVI-STRAUSS C. (1985) – *La potière jalouse*, Paris, Plon 314 p.

LÉVI-STRAUSS C. (1991) – *Histoire de lynx*, Paris, Plon 368 p.

LEVIN I. (1966) – Etana. Die keilschriftlichen Belege einer Erzahlung. Zur Frühgeschichte von AaTh 537 (= AaTh 222B* + 313B). Eine textkritische Erorterung, *Fabula*, 8, p. 32-33.

LEVIN I. (1994) – Über eines der ältesten Märchen der Welt, Märchenspiegel, *Zeitschrift für internationale Märchenforschung und Märchenkunde*, 5, 4, p. 2-6.

LINCOLN B. (1976) – The Indo-European cattle-raiding myth, *History of religions*, 16, 1, p. 42-65.

LINCOLN B. (1981) – *Priests, warriors, and cattle: A study in the ecology of religions (Hermeneutics, studies in the history of religions)*, Berkeley, University of California Press, 242 p.

LIPIŃSKI E. (2009) – *Resheph. A Syro-Canaanite Deity*, Leuven, Peeters 296 p.

LITTLETON C. S. (1970) – Some possible Indo-European themes in the 'Iliad', *in* J. Puhvel, *Myth and law among the Indo-Europeans*, Berkeley, University of California, p. 229-246.

LOEB E. M. (1926) – *History and traditions of Niue*, Honolulu, Bernice Pauhi Bishop Museum (Bulletin, 32), 226 p.

MALLORY J. P. (1997) – War of the foundation, *in* J. P. Mallory et D. Q. Adams (dir.), *Encyclopedia of Indo-European culture*, London, Fitzroy Dearborn, p. 631.

MANNHARDT W. (1878) – Formation de mythes dans les temps modernes, *Mélusine*, 1, p. 561.

MEURANT A. (2000) – *L'idée de gémellité dans la légende des origines de Rome*, Bruxelles, Académie royale de Belgique (Mémoire de la Classe des lettres), 335 p.

MÜLLER F. (1907) – *Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen*, t. 2 *Die Verehrung des Uwolowu bei den Akposo*, *Anthropos*, 2, 2, p. 201-210.

MÜNNICH M. M. (2013) – *The god Resheph in the Ancient Near East*, Tübingen, Mohr siebeck (Orientalische Religionen in der Antike, 11), 320 p.

O'BRIEN S. T. (1976) – Indo-European eschatology: A model, *Journal of Indo-European studies*, 4, p. 295-320.

OPITZ C. (1992) – Von Frauen im Krieg zum Krieg gegen Frauen: Krieg, Gewalt und Geschlechterbeziehungen aus historischer Sicht, *L'homme: Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft*, 3, 1, p. 31-44.

PUHVEL J. (1987) – *Comparative mythology*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 320 p.

RENARD J.-B. (2010) – Le mythe du retour du héros : des légendes surnaturelles aux rumeurs de survie, *in* F. Monneyron et A. Mouchtouris (dir.), *Des mythes politiques*, Paris, Imago, p. 120-144.

RENDEL HARRIS J. (1903) – *The Dioscuri in the Christian Legends*, London, C. J. Clay and Sons-Cambridge University Press, 65 p.

RENDEL HARRIS J. (1906) – *The cult of the heavenly twins*, Cambridge, University Press, 160 p.

SAUZEAU P., SAUZEAU A. (2017) – *La Bataille finale*, Paris, L'Harmattan, 385 p.

SCHEUB H. (2000) – *A dictionary of African mythology: the mythmaker as storyteller*, Oxford-New York, Oxford University Press, 368 p.

SCHIPPERS J. A. (1995) – *Middelnederlandse fabels. Studie van het genre, beschrijving van collecties, catalogus van afzonderlijke fabels*, Nijmegen, Proefschrift Katholieke Universiteit, 363 p.

SÉBILLOT P. (1904) – *Le folklore de France*, t. 1 *Le ciel et la terre*, Paris, E. Guilmoto, 977 p.

SERGENT B. (1995) – *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Paris, Payot, 536 p.

SERGENT B. (2004) – La troisième fonction : la fertilité ou l'abondance, *General linguistics*, 41, 1-4, p. 270-288.

SIEBS T. (1913) – *Schlesiens volkstümliche Überlieferungen. Sammlungen und Studien der Schlesichen Gesellschaft für Volkstünde* [dirigé par Theodor Siebs], t. 5 *Schlesische Sagen*, Liepzig-Berlin, B. G. Teubner (Schlesiens Volkstümliche Überlieferungen, 5).

SIMEK R. (1996) – *Dictionnaire de la mythologie germano-scandinave*, Paris, éditions du Porte-Glaive, 452 p.

STOKES W. (1892) – The battle of Mag Mucrime, *Revue celtique*, 13, p. 426-474.

SZABÓ L. (1947) – *Je sais que Hitler est vivant*, Paris, SFELT, 203 p.

SZIRTES Z. (2011) – Siebenbürgisch-sächsische Sagen über die "Kurutzenkriege" im Kontext der ungarischen Rákóczitradition, *in* B. Heigl et T. Şindilariu (dir.), *Kronstadt und das Burzenland. Beiträge von Studium Transylvanicum zur Geschichte und Kultur Siebenbürgens*, Heidelberg, Aldus (Veröffentlichungen von Studium Transylvanicum), p. 147-159.

TEIT J. A. (1917) – Kaska tales, *The journal of American folklore*, 30, 118, p. 427-473.

THOMPSON S. (1958) – *Motif-index of folk-literature; a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends* [Revised and enlarged], Bloomington, Indiana University Press.

TUBACH F. C. (1969) – *Index exemplorum: A handbook of medieval religious Tales*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia (Folklore Fellows Communications, 204), 530 p.

TURNER G. (1884) – *Samoa, a hundred years ago and long before*, London, Macmilland and Co, 395 p.

UTHER H.-J. (2004) – *The types of international folktales. A classification and bibliography: Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson*, tome 1 *Animal tales, tales of magic, religious tales, and realistic tales, with an introduction*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia (Folklore Fellows Communications, 284), 619 p.

VAN COMPERNOLLE R. (1969) – Ajax et les Dioscures au secours des Locriens sur les rives de la Sagra (ca. 575-565 av. notre ère), *in* J. Bibauw (dir.), *Hommages à Marcel Renard*, tome 2 *Histoire, histoire des religions, épigraphie*, Bruxelles, Latomus (102), p. 733-766.

VIAN F. (1952) – *La guerre des Géants, le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris, librairie Klincksieck, 306 p.

WALKER H. J. (2015) – *Twin horse gods: The Dioskouroi in mythologies of the Ancient World*, London-New York, I. B. Tauris (Library of Classical Studies, 11), 271 p.

WARD D. (1968) – *The divine twins: An Indo- European myth in germanic tradition*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press (Folklore Studies, 19), 137 p.

WATSON J. S. (1889) – Sallust, Florus, and velleius paterculus, literally translated, with copious notes and a general index, London, George Bell and Sons, 538 p.

WEIGEL S. (1990) – *Topographien der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch (Rowohlts Enzyklopädie), 205 p.

WILBERT J., SIMONEAU K. (1982) – *Folk literature of the Mataco Indians*, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications-University of California (UCLA Latin American studies, 52), 507 p.

WILBERT J., SIMONEAU K. (1983) – *Folk literature of the Bororo Indians*, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications (UCLA Latin American studies, 57), 339 p.

WILBERT J., SIMONEAU K. (1989) – *Folk literature of the Ayoreo Indians*, Los Angeles, University of California-UCLA Latin American Center Publications (UCLA Latin American studies, 70), 802 p.

WILBERT J., SIMONEAU K. (1990) – *Folk literature of the Caduveo Indians*, Los Angeles, University of California-UCLA Latin American Center Publications (UCLA Latin American studies, 71), 198 p.

WILBERT J., SIMONEAU K. (1992) – *Folk literature of the Sikuani Indians*, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications (UCLA Latin American studies, 79), 673 p.

WILLANS R. H. K. (1909) – The Konnoh people, *African affairs*, 7, 30, p. 130-144.

DISCUSSION

Maxime Petitjean : Nous discutions tout à l'heure sur le chemin pour savoir s'il existe des mythes qui expliqueraient l'origine de la guerre. Sur le moment, aucun ne me venait en tête. Mais là, j'ai une petite illumination. Je ne sais pas si tu as regardé du côté de la tradition zoroastrienne, donc la religion des Perses de l'Antiquité. On a conservé un texte en moyen perse – c'est très rare, on en a vraiment très peu – ; il s'agit d'un texte de cosmologie qui s'appelle le *Bundahishn*. Il explique les origines du monde et cette espèce de lutte éternelle entre le Bien et le Mal, entre Ohrmazd d'un côté et Ahriman de l'autre. Ce texte présente l'histoire du cosmos comme un de cycle de 12000 ans, au bout duquel doit advenir le règne sans partage d'Ohrmazd qui permettra à l'humanité de vivre dans une béatitude éternelle. Ce texte explique que, au départ, pendant les 3000 premières années, il y avait seulement Ohrmazd et Ahriman qui se disputaient. Voyant qu'il n'arrive pas à se débarrasser de Ahriman, Ohrmazd décide de passer un accord avec lui. Il décide de créer l'humanité, précisément pour qu'elle mène une guerre perpétuelle contre les forces qui sont censées être des incarnations d'Ahriman dans le monde terrestre, le mal et le mensonge. C'est donc vraiment l'origine de la guerre qui est décrite à travers ce mythe. Et sans cette espèce de guerre terrestre qui doit amener un nouvel ordre eschatologique, en fait, il n'y aura pas de béatitude éternelle. Donc là, c'est peut-être le seul exemple que j'aurais – je ne sais pas s'il rentre dans ce que tu envisageais, si c'est indicatif de l'origine de la guerre, mais en tout cas cela semble expliquer pourquoi on fait la guerre dans le monde des hommes.

Jean-Loïc Le Quellec : Oui, c'est un exemple, mais ce qui me frappe, c'est qu'il y en a vraiment très peu. Moi, j'en ai trouvé une douzaine. C'est vraiment très peu, parce que si l'on prend n'importe quel grand phénomène universel, ou probablement universel, le nombre de mythes fondateurs est beaucoup plus élevé. Donc, pour la guerre, il est tout de même curieux qu'on trouve si peu de justifications mythiques. Certes, c'est une proposition en négatif, mais toute de même, cela m'interroge beaucoup. Comment cela se fait-il ? C'est comme si c'était une chose parfaitement naturelle : il n'y a pas besoin d'expliquer la guerre. La mort, oui ; la présence des femmes, oui – il faut expliquer pourquoi il y a des femmes, ce n'est pas évident du tout ! ; la sexualité, oui, bien sûr. Beaucoup de choses sont expliquées par les mythes, justifiées par les mythes ; la guerre, non. On a quelques cas comme cela, mais c'est vraiment l'exception. Et c'est d'autant plus frappant qu'il y a des mythes qui mettent en scène des guerres ; mais on n'en connaît pas les causes ni les origines. Ce qui est important et intéressant, c'est ce qui va se passer pendant et après la guerre. Mais l'origine, non : c'est naturel, c'est normal.

François Bon : Pour rebondir sur cette rareté étonnante des mythes d'origine de la guerre, existe-t-il davantage de mythes d'origine du guerrier ? On a beaucoup parlé du guerrier dans les présentations précédentes, cette figure du guerrier est-elle dotée d'un corpus mythologique ?

J.-L. L. Q. : Je n'ai pas regardé, mais, de but en blanc, [je dirais que] beaucoup de récits portent sur des guerriers et racontent les exploits de héros. Mais ça, c'est après : il y a des guerriers parce qu'il y a la guerre. On observe des constantes régionales. Par exemple, dans le monde européen, on trouve les fameux trois péchés du guerrier, il y a les morts ritualisées. Mais [encore une fois] tout ça, c'est après. L'apparition du guerrier, je ne connais rien qui l'explique. Pourquoi y a-t-il des guerriers ? Répondre à cette question, ce serait répondre à celle qui demande pourquoi il y a la guerre.

F. B. : Oui, mais cela pourrait prendre des formes mythologiques différentes.

J.-L. L. Q. : Moi, je n'en connais pas. Je suis preneur ! C'est ce que j'ai dit au début sur la base de données : c'est un travail qu'on ne peut pas accomplir seul. Ce n'est pas une pose ou une posture que je prends, c'est une réalité. Ce type de travail est typiquement collaboratif.

Alexandre Hamez : Dans les endroits où on rencontre des mythes de création plus classiques, sont-ils en disjonction avec ceux qui possèdent un mythe de création par la guerre ou bien s'accommodent-ils d'avoir les deux en même temps ? On peut détruire, cela crée quelque chose, ou alors y a-t-il une continuité entre les deux ?

J.-L. L. Q. : Je dirais *a priori*, et sous réserve d'inventaire plus précis, que les mythes de création par la guerre pourraient volontiers être considérés comme un sous-groupe des mythes de double création. Les mythes de double création forment un ensemble beaucoup plus large : ils ne comportent pas forcément d'épisode guerrier. Leur trame est que la création ne convient pas, qu'elle est chaotique, qu'elle pose problème : il faut donc la détruire et recommencer. Cette trame est quelque chose d'extrêmement répandu, et l'un des moyens de la destruction de la première création peut être la guerre. Mais cela, une fois de plus, c'est la fonction : c'est un moyen, comme le déluge.

Marion Corbé : Moi je me demandais si la présence ou l'absence du mythe dans certaines régions du monde ne pourrait pas être reliée au fait qu'on cherche quelque chose qui n'est pas très bien défini. On en a parlé toute la journée : qu'est-ce que la guerre ? Comment comprendre son absence en Australie et sa présence dans d'autres régions du monde ? Je n'arrive pas à me rendre compte de la durée chronologique que recouvre la base de données que vous avez construite. À partir de quand ces mythes sont-ils collectés ? Est-ce simplement pour des périodes très récentes ? L'absence et la présence ne peuvent-elles pas être reliées aux formes que va prendre tel ou tel type de conflit ? Quand on sait que ces récits sont présents en Europe, n'est-ce pas parce qu'il s'y trouve des formes de guerre particulières qui, par conséquent, rentrent dans quelque chose qu'on doit expliquer en tant que phénomène social ?

J.-L. L. Q. : Effectivement, il manque une donnée essentielle, celle dont je parlais en évoquant le cube tout à l'heure, qui est la donnée chronologique. À l'échelle du monde, les données en mythologie proviennent essentiellement de monographies ethnographiques, qui sont extrêmement précieuses parce qu'elles sont très souvent remplies de récits mythiques. Les missionnaires, eux aussi, les ont parfois notés, plus ou moins bien. Il y a des biais, dont il faut tenir compte. Mais tout cela est extrêmement récent. Quelques textes sont plus anciens (on a parlé d'A. Thevet), qui datent des XV^e^, du XVI^e^, XVII^e^ siècles. Mais ils représentent une goutte d'eau dans un océan de littérature, dont l'essentiel provient des XIX^e^ et XX^e^ siècles. Évidemment, il y a donc là un énorme biais. On aimerait bien en avoir autant, par exemple, au III^e^ siècle. Pour l'Antiquité, des textes existent, mais pour beaucoup d'endroits du monde, il y a un biais géographico-chronologique. La documentation en Grèce, par exemple, est abondante, mais en Indonésie, elle est totalement absente. C'est un réel problème. Dans plusieurs endroits du monde, toutefois, l'écriture existe depuis longtemps. Outre la Grèce ancienne, on peut citer l'Égypte, la Chine, la Mésopotamie et, plus récemment, la Méso-Amérique. Ainsi, dans certains endroits du monde, des écritures remontent à plusieurs milliers d'années. Des mythes ont été consignés depuis très longtemps, avec une profondeur chronologique inégale, mais qui nous donne tout de même des jalons. Donc, cette dimension chronologique n'apparaît pas dans mes cartes ; c'est une lacune qu'il faudrait combler, je suis entièrement d'accord. Je pense notamment à la carte des divinités : à mes yeux, l'extrême concentration des dieux et des déesses dans le monde méditerranéen européen s'explique assez facilement par la métamorphose, la multiplication et la diffusion au cours du temps des mêmes dieux ou déesses. On trouve en Mésopotamie un dieu hermaphrodite nommé Ashtar, qui est un dieu de la planète Vénus et un dieu de la guerre. D'hermaphrodite, il devient féminin et devient Ishtar, qui devient Astarté, qui devient Astaroth en hébreu. Cela fait autant de points sur la carte parce que ce sont des cultures différentes, mais, au fond, c'est le même qui se déplace dans le temps et dans l'espace. Comme je le disais, c'est le principe de la descendance modifiée à la Darwin : c'est toujours la même histoire qui est racontée, avec de petites modifications. Au départ il est hermaphrodite, ensuite certains ont accentué le côté masculin, d'autres le côté féminin. C'est un dieu de la guerre, et les dieux de la guerre, ce sont des combattants. Si c'est un combattant, il doit aussi combattre les maladies. Donc il devient protecteur des maladies. C'est un trait récurrent chez beaucoup de divinités de la guerre qui, entre autres, sont aussi protectrices de la peste ; et cela dans des cultures qui apparemment n'ont pas vraiment échangé entre elles, parce que les mêmes causes produisent les mêmes effets, comme diraient les matérialistes. Donc, il faut ajouter la dimension historique, la profondeur chronologique, mais pour moi, cela n'explique quand même pas tout. Ce n'est pas suffisant pour expliquer l'extrême condensation en certains endroits et l'absence totale en Australie, par exemple.

Pierre Lemonnier : Deux choses. Il y a le merveilleux article de C. Lévi-Strauss en 1948 sur guerre et commerce. Cet article prouve que les échanges violents et les échanges de biens sont une seule et même chose. Existe-t-il des mythes d'origine du commerce ou des échanges (pour ne pas parler de l'origine du don) ? L'autre chose qui me traverse l'esprit : quand on voit une carte telle que celle-là, avec des vides, peut-on essayer de voir si elle recouvre les ontologies de P. Descola ? Des gens qui n'auraient pas besoin de penser l'origine de la guerre ? Le débat de fond, c'est « diffusionnisme ou non diffusionnisme ». Donc, existe-t-il des mythes d'origine du commerce, des gens qui commencent à se donner des choses ou à échanger ? Parce que pour C. Lévi-Strauss, c'est du même ordre que la guerre.

J.-L. L. Q. : Aucun ne me vient à l'esprit. Cela ne veut pas du tout dire qu'il n'y en a pas !

C. D. : Tout comme toi, je trouve que cette absence, ou quasi-absence, de mythe d'origine de la guerre est quand même très frappante. Et, effectivement, la première explication qui vient (je ne sais pas si c'est la bonne) est que c'est un phénomène qui n'a pas besoin d'être expliqué parce qu'il est dans l'ordre des choses et qu'il paraît même moins étrange que la division sexuée de la société ou d'autres choses du même genre ! Je me demande si on ne pourrait pas un tout petit peu raffiner l'approche en se demandant si les oppositions (je ne sais pas s'il faut les appeler des « guerres ») que ces récits mettent en scène ne comportent pas toujours un aspect qui énonce que les êtres sont en même temps semblables et dissemblables. On parle plus volontiers de guerre entre humains que de guerre des humains contre le vent ou contre les arbres. Pour se battre, il faut être un peu de la même eau, mais pas complètement tout de même… sinon, on a aucune raison de se battre ! Je me demande si cela ne transpire pas un peu dans les mythes. Par ailleurs, encore un point sur la chasse aux têtes, dont tu as compris quelle gourmandise elle m'inspire…

J.-L. L. Q. : Cela se comprend très bien !

C. D. : À propos de l'explication de R. E. Downs, sauf erreur, d'autres auteurs ont écrit ensuite qu'elle fonctionnait probablement pour le peuple duquel il parlait, mais qu'elle n'avait pas de validité générale. Pour ma part, nous en avions déjà un peu discuté, mais si on parle de la chasse aux têtes au sens strict – pas la simple prise de trophées pour se flatter d'avoir vaincu l'ennemi, mais celle où la prise des têtes, des dents, etc. constitue le but même des opérations, parce que traitées convenablement, elles feront grandir les enfants, elles produiront les noix de coco, etc. –, j'ai le sentiment que, pour le coup, elle est très souvent justifiée par des mythes. C'est l'inverse de la guerre. Autant la guerre n'a apparemment pas besoin d'être expliquée, autant la chasse aux têtes demande à être justifiée. Puisqu'on en est au moment où l'on raconte des choses amusantes, quelque part en Birmanie, un Blanc avait demandé aux locaux : « Mais pourquoi allez-vous chasser des têtes ?

— Voilà bien une question de Blanc ! Eh bien, jadis, nous faisions (bêtement ?) la guerre normale. Mais un jour, le

crapaud qui se trouvait sur le chemin nous a dit : “Lors de vos expéditions, vous devriez ramener une ou deux têtes. Vous n’auriez alors plus de maladies, le riz pousserait mieux, etc.” Nous n’y croyions pas, mais nous l’avons quand même fait et, depuis, nous constatons que cela fonctionne au-delà de toute espérance. Voilà pourquoi on le fait.

— Mais vous ne croyez quand même pas des bêtises pareilles ? rétorque alors le Blanc.

— Je vois bien que tu penses que nous sommes stupides ; il n’empêche que depuis que vous, les Blancs, vous êtes là et que vous nous avez interdit de le faire, nous attrapons de nombreuses maladies que nous n’avions pas auparavant. Comme quoi… »

Pour en revenir aux choses sérieuses – bien que ce soit sérieux aussi –, j’ai donc l’impression qu’il existe un vrai contraste entre l’origine de la guerre en général, qu’on ne trouve pas dans les mythes, et la chasse aux têtes, qui y figure quasiment systématiquement. Je ne sais pas ce que tu en penses…

J.-L. L. Q. : Entièrement d’accord ! Effectivement, sans que j’en aie fait le tour, il y a apparemment beaucoup de mythes, beaucoup de récits, qui justifient la chasse aux têtes ou qui racontent la première chasse aux têtes.

Sylvain Lemoine : En fait, cette absence de mythes d’origine de la guerre n’est pas peut-être pas si étonnante. C’est ce qui a été dit ici : c’est l’état normal des choses, pourquoi devrait-on l’expliquer ? En revanche, avez-vous essayé de voir si votre cartographie des mythes qui font référence à la guerre correspond à celle des sociétés qui font la guerre ? Ou alors, existe-t-il des sociétés qui ne font pas de guerres, tout en possédant des mythes qui parlent de la guerre ? Trouve-t-on des mythes qui parlent de la guerre dans toutes les sociétés guerrières ?

J.-L. L. Q. : Cela correspond très moyennement… parce que l’Australie, par exemple, c’est justement le cas emblématique où il y a tout ce qu’il faut comme guerre, mais où il n’y a pas de mythes. Il n’y a pas de divinité en général, d’ailleurs, mais il n’y a pas de divinité de la guerre a fortiori.

S. L. : Alors on en vient à la question de savoir pourquoi les gens créent des mythes. Un mythe peut avoir une fonction, mais cette fonction n’est pas nécessaire.

J.-L. L. Q. : Vaste débat ! Là, depuis le début, je dis (nous disons) que les mythes sont là pour expliquer, pour justifier, etc. ; en fait, c’est surtout pour donner du sens. C’est une vision du XIXe siècle que de penser que le mythe explique les choses, que c’est une espèce de vision pré-scientifique du monde : il faut bien expliquer les choses, donc on fait avec ce qu’on a quand on n’a pas la science. Les mythes sont décrits comme une pré-science : c’est J. G. Frazer. Or tout montre que cette façon de voir ne tient pas, puisque les mythes persistent de nos jours, y compris dans notre propre société. Les mythes persistent au sein même des individus : on peut être un très bon scientifique et en même temps colporter de nombreux mythes sans que cela pose de problème particulier. Donc à mes yeux, la seule raison d’être du mythe, après avoir éliminé tout cela, c’est de donner du sens. Effectivement, cela répond à la question « pourquoi ? », « pourquoi faites-vous cela ?, « pourquoi chassez-vous les têtes » ? Ce n’est pas une véritable explication, mais cela donne du sens. C’est pour cela que le Blanc en face répond : « Non, mais tu te moques de moi ! Ce n’est pas vrai, tu ne crois pas réellement à des bêtises pareilles ! » Mais c’est typiquement la réaction de quelqu’un qui pense que les mythes sont une pré-science : dès que l’on a un peu de rationalité, on ne peut pas croire de telles âneries. Mais c’est un très vaste débat qui, à mon avis, se résout dans le critère de définition du mythe. Selon moi, la condition de reconnaissance du mythe, c’est l’altérité. On reconnaît très facilement les mythes des autres qui, pour les autres, sont la vérité. Reconnaître ses propres mythes, ça, c’est autre chose ! Il faut une distance, il faut de l’altérité pour reconnaître la mythologie et les mythes – une distance chronologique ou une distance géographique. Donc, on va en Australie, à Sumba ou je ne sais où et là on identifie très facilement tout ce que les gens racontent sur le monde comme étant de la mythologie. On le voit tout de suite : pas besoin de faire de la théorie, tout le monde est d’accord ! Des gens établissent des recueils de mythes. Des bibliothèques entières sont remplies de tels recueils dont les préfaces ne comportent pas un seul mot expliquant ce qu’est un mythe. Cela fait partie de l’évidence. Or comment fait-on pour les reconnaître ? Au fait que ce sont les histoires que racontent les autres sur le monde. Il en va de même pour l’Antiquité et toutes les périodes anciennes. C’est aussi un autre type de distance, temporelle cette fois, où ce que racontent les gens (les Grecs anciens, les Romains, les Égyptiens anciens, les anciens Scandinaves, etc.) sur le monde, est de la mythologie, parce que ce n’est pas ce que nous racontons nous-mêmes. Pour moi, c’est cela le point ultime, celui qui est au bout de la question. Mais je n’ai pas du tout la prétention de donner une réponse définitive à cette question qui agite beaucoup de gens.

"The body of my enemy": Armed conflicts in societies without wealth
Proceedings of the meeting of the Société Préhistorique Française, Toulouse (23–24 April 2024)
Edited by Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon and Nicolas Teyssandier
Société Préhistorique Française, 2026 (Séances de la Société Préhistorique Française, 23)
pp. 187–204
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

War and myth

Jean-Loïc Le Quellec

Abstract: War is such a widespread activity that one would expect countless myths to explain its origins. However, such stories are relatively rare, whereas warrior deities are particularly numerous, and the very existence of war therefore seems to be self-evident and requiring no justification. Myths most often recount wars between different species (Geranomaquia, Celestials against Earthlings, etc.) or between various mythical beings (war of the Winds, winter against summer, Centauromachy, Gigantomachy, Theomachy, Titanomachy, etc.). These clashes are often said to explain the characteristics of species today, and in America, they are also said to explain how humans acquired fire. These are generally primordial, founding wars, often fought between two halves of the universe and establishing order in the world. Thus, according to myths about war, what matters is not so much its origin as what it establishes.
Keywords: Dioscuri, deities, eschatology, Geranomaquia, war, mythology.

1. GENERAL

The article on "war" in the *Enzyklopädie des Märchens* concludes that war is a "thematic obviousness" in traditional narratives, but that questions about its causes only emerged after the conflicts of the 19th century (Lehmann, 1996, p. 421). Yet, in mythology, wars are considered to be one of the calamities attributable to divine will, sometimes preceded by warning signs, like epidemics. When war is mentioned in fairy tales, it does not take place in a specific location or at a specific time. They simply refer to soldiers or going to war, without further details, as in Grimm's tale KHM081: "Once upon a time there was a great war, and when the war was over, many soldiers were sent into retirement" (Grimm and Grimm, 2009, vol. I, p. 433). In some variants of the ATU514 tale type, "The change of sex", a king with only three daughters must send a son to war; the three sisters ask to be allowed to pass themselves off as soldiers, but only the youngest passes her father's tests; she then disguises herself as a man and performs feats of war.

War and its consequences give rise to numerous rumours and false news stories, which are always based on pre-existing representations, as M. Bloch (1921) clearly observed. This is when old migration legends often resurface (Christiansen, 1958), featuring sunken bells, treasures (Szirtes, 2011, p. 50) or golden skittles that the besieged hide when the enemy arrives (Beitl, 1953, p. 109). These legends also feature armies sleeping in the mountains, as in Bytom (Poland) or like that of Saint Hedwig, who waits in a cave from which she will one day emerge to establish eternal peace (Siebs, 1913, p. 520). The tricks used to escape the pursuing army draw on traditional motifs, such as inverted horseshoes (Szirtes, 2011, p. 150). The same tunnels used by giants and other mythical beings to move around in tales and legends are used by insurgents to escape their attackers, as recounted in Holzmengen (Romania; Szirtes, p. 149). Motifs that were formerly used in Hungary in relation to the Tatar raids of the 13th to 18th centuries were revived in the 18th century to refer to the Kuruc rebels during the Rákóczi War of Independence. For example, the story of the young girl celebrated as a heroine for dispersing Tatars by throwing a beehive at them was also told about the Kuruc (Szirtes, p. 150). In Austria, it is said that all or part of the population of Ebnit took refuge in a cave to escape an enemy army (Beitl, 1953, no. 109) and it is sometimes added, as in Valduna, that some people never came out of their hiding place (Beitl, 1953, pp. 139–140). Place names and local legends also evoke memories of invasions by various more or less imaginary peoples: in Germany, the Turks; in Silesia, the Mongols (Kühnau, 1926, p. 369); and in France, the Saracens, of whom many people still claim to be descendants (Basset-Larissa, 2006). These foreign invaders are accused of having profaned sacred buildings. For example, the church in Tharnau (Silesia) is said to have been used as headquar-

ters by the Swedes during the Thirty Years' War and converted into stables when Napoleon waged war on Prussia (Kühnau, 1926, p. 46). In central western France, the Wars of the Vendée fuelled a rich repertoire of legendary tales (Bouras, 1986): the tree marking the spot where a war hero or heroine died bleeds when wounded; a skeleton is discovered when the trunk is cut open—it is said to have belonged to a priest who had taken refuge there to escape his pursuers (Le Quellec, 2013).

The mythification of military leaders is well documented. Garibaldi, for example, became the terrible djinn Kalliwali in Arabia, able to put his enemies to flight by his mere appearance (Mannhardt, 1878, p. 569). The motifs of the hero's survival (motif A570)[1] and the anticipation of his return (motif A580) are frequently revived in times of war or just after (Renard, 2010). Thus, in the 11th century, it was said that Charlemagne had returned to lead the First Crusade. Rumours of Hitler's survival, predicted by M. Bonaparte (1950, p. 9), arose soon after and persisted until the 1990s (Szabó, 1947).

Various omens can herald war: comets with unusually long tails, falling fireballs, reddish halos around the moon, aurora borealis and other celestial phenomena. Other omens include red discolouration of lake water, unusual bird behaviour, the passing of wild hunts (motif E501.1.1 according to Thompson, 1958) and various prophecies (motif M356.1). The end of war can also be foretold by exceptional events, such as a spring gushing, an earthquake, or out-of-season flowering (Dauzat, 1919, pp. 227–232).

2. ORIGIN

Myths rarely mention the causes of war. In Celtic and Icelandic tales, war is said to result from the falsification of a message (motif K1087), and is intended to seize territory (motif P23) or enforce alliances: for example, a foreign king declares war to obtain a princess in marriage (motif T0104), or it is launched by a rejected and frustrated suitor (motif T104.1). Alternatively, war may result from a duel that escalates into a vast conflict following the death of one of the two protagonists (Stokes, 1892).

Similarly, accounts explaining the emergence of war in the world are scarce. It may have been introduced among humans by a mythical being, as is the case with the Kaska of subarctic America: "At one time war was unknown. Rabbit introduced war, and the Indians imitated him. Since then there has been war among tribes and families. Had Rabbit not introduced war, people would know nothing of war now" (Teit, 1917, p. 469). In California, the Mono believe that it was the hero Pumkwesh, inventor of arrows and the tools used to straighten them, who introduced war and sororal polygyny (Lévi-Strauss, 1971, p. 470). A similar belief exists among the Cahuila, where the demiurge Mukat distributes bows and arrows to humans and then teaches them to fight each other (Lévi-Strauss, 1985, p. 186). In the Amazon, the Bororo claim that war is simply the consequence of an increasing population (Wilbert and Simoneau, 1983, p. 77).

In Africa, the Kono tell a story of a conflict motivated by a man and his son's jealousy over a woman named Lango. This leads to the first murder, followed by others, as various chiefs seek to seduce Lango … and that is how war came about (Willans, 1909, pp. 136–137). In Togo, Uwolowu, revered by the Akposo, started the first war for no apparent reason (Müller, 1907, pp. 204–205), and this was also the case for Kalala, who was responsible for the first war among the Holoholo of Central Africa (Scheub, 2000, pp. 86–97). Among the Lugbara, also in Central Africa, two hero-ancestors encountered a leper, cured her and had sexual intercourse with her. This led to a dispute with her family, and each had to pay a fine: this was the origin of war and dowry (Scheub, 2000, p. 83).

The first murder, followed by revenge and a wider confrontation, sparked the first war among the Toraja (Downs, 1955, p. 41), the Ayoreo (Wilbert and Simoneau, 1989, p. 134), and in an Irish myth (Stokes, 1892). For the Matako of the Chaco, the deceiver took advantage of a drinking session to sow discord among humans, convincing them to attack other villages and kill each other (Wilbert and Simoneau, 1982, pp. 92–93). Among the Sikuani of the Orinoco, Vulture introduced war among humans to avenge Kuwai, the creator, for sleeping with his wife (Wilbert and Simoneau, 1992, pp. 136–137). Similarly, one account states that Onoenrgodi introduced war among the Kadiweu of Mato Grosso because they had stolen fish from them (Wilbert and Simoneau, 1990, p. 27). War is also sometimes instituted to limit population growth, as among the Achomawi in north-eastern California (Lévi-Strauss, 1971, p. 105). In the Indo-European world, wars involving gods and giants are often described in great detail, with numerous episodes and twists and turns. The favourable outcome for the gods marks the triumph of the Law over the forces that threaten it and signals the elimination of the chaos associated with the early cosmogonies allowing harmonious order to emerge. The gigantomachy is, in a way, the final act of the creation of the world, and the reasons for the conflict (such as revenge or resentment) seem to be of little importance. As for the origin of war in general, it is neglected (Vian, 1952; Lajoye, 2012).

Thus, unlike other major human characteristics or practices (such as death, sexuality, disease, cooking, fire-making, etc.), whose emergence in the world is recounted in numerous stories, war seems to have rarely been perceived as something that needed to be explained or justified. Conversely, the great rarity of origin myths about war makes it seem like a kind of eternal truth.

3. WARRIOR DEITIES

At first, creating a list of warrior deities seemed like a good way to approach the mythology of war. Easily accessible documentation from various sources (such

as dictionaries and encyclopaedias of religions) supplemented by extensive bibliographic research enabled me to build a database of 368 such deities, detailing their functions and attributes. The vast majority are gods, with only 19% of goddesses and just under 2% of beings that could be considered androgynous. These deities are very unevenly distributed around the world, being mainly concentrating in Western Eurasia and Western Polynesia (Fiji, Samoa, Niue, etc.; see fig. 1). In the latter area, this concentration may be due to a collection artefact. The data gathered is disparate, particularly outside of Eurasia and, more specifically, Western Europe, where it is based on ethnographic notes that are sometimes very succinct and of varying reliability. As the oceanographer J. Guiart pointed out, "If the personalities and practices of so many war deities have survived, it is because Europeans were fascinated by them: first to remove them from circulation, then to take pleasure in displaying them as their possessions in Europe" (Guiart, 1993, p. 103). On the other hand, the extreme concentration of these deities in Western Eurasia can be attributed various factors, including the abundance of written documentation. However, it is above all the history of each deity that must be considered, taking into account adoptions, identifications, assimilations, diffusions and transfers between languages and cultures over time. Rešep, for example, was the Syro-Canaanite god of war who appeared in Syria around the middle of the third millennium BCE. He was known as Rašap in Ebla and Rašp or Rašap in Ugarit, was introduced into Egypt during the 18th dynasty, where he became Ršpw and was later identified with Herishef. In the Hurrian pantheon, he is known as Aršappa, Iršappa, Iršap or Irša and

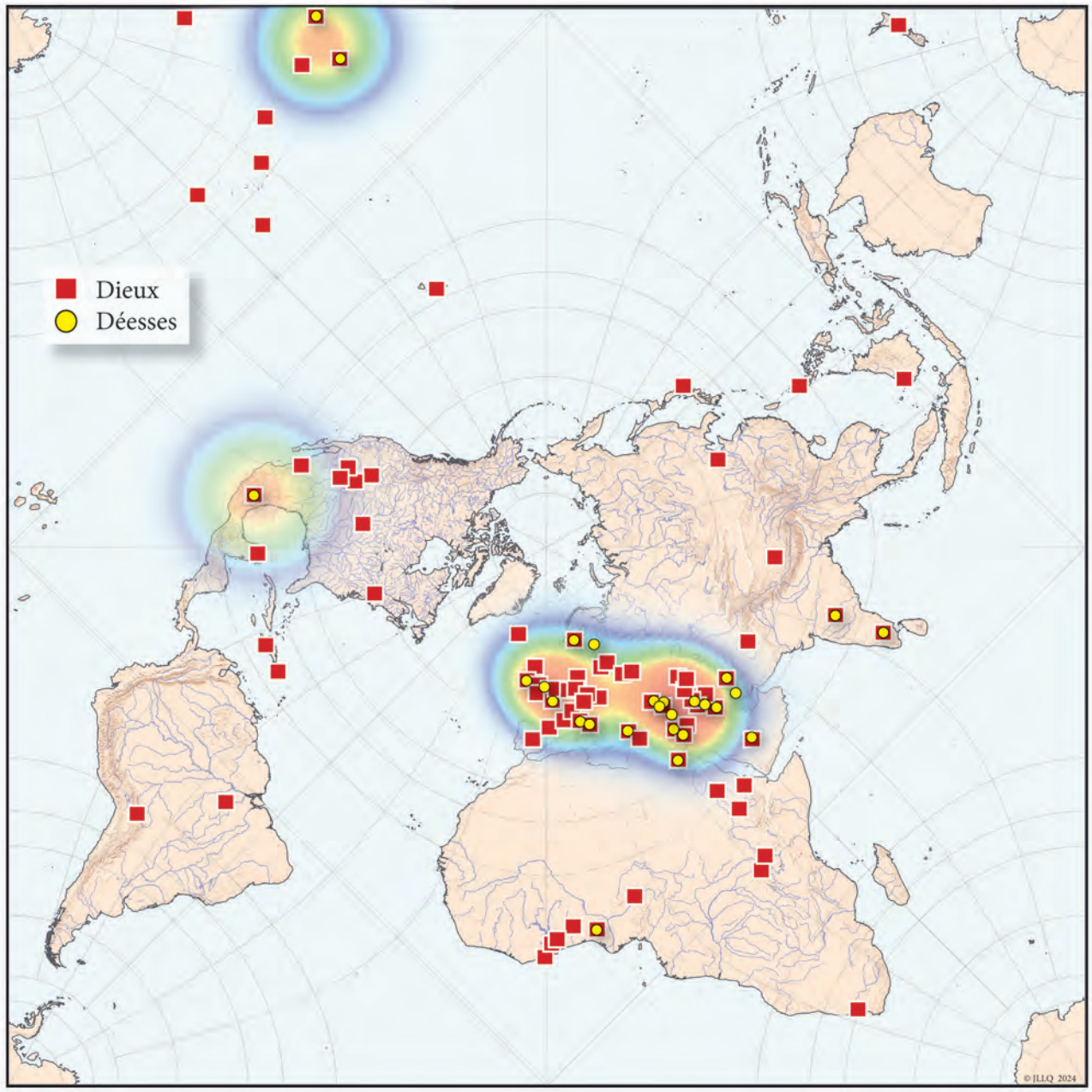

Fig. 1 – Global distribution of war deities, with the areas of highest density indicated.

as Ršp by the Phoenicians. His memory is preserved in the Hebrew Bible, where he is mentioned seven times. In Anatolia, he is attested by an inscription (Rešeph) at Karatepe. In Cyprus, he was identified with Apollo as the god of plague: this is because the gods of war often direct their weapons against the demons of disease, leading to their invocation against epidemics, particularly plague (Lipiński, 2009; Münnich, 2013; Bar, 2017). Equally complex trajectories characterise many other warrior deities, such as *aθtar. Originally androgynous, this deity of the second millennium was later associated with the star Venus and adopted in the Semitic world under names such as Aštar, Ištar, Astarte (masculine : *aθtar*, feminine: *aθtar-t*). These names have been linked to the Indo-European designation for the star: *$h_2$stḗr, cf. Greek *astêr*, English "star", etc. (D'iakonov, 1984, pp. 35–36). The feminine form was adopted by the Egyptians as a goddess of war armed with a bow and spear. Her cult spread as far as Spain thanks to the Phoenicians. Adopted by the Etruscans under the name Apru, she became so prevalent throughout the Mediterranean that her name, in the form 'Aštarot, is used indiscriminately in the Hebrew Bible to refer to all pagan deities (Jean-Baptiste, 2016, pp. 88–89). These two examples are mentioned only briefly to illustrate the complexity of the subject, which cannot be dealt with in detail here. However, it shows that the areal approach can at least provide a new perspective on these issues.

4. MOTIVATIONS

One of the main reasons for war in myths is the recovery of a herd of cows stolen by neighbours (motif K300.1) or a group of women captured by an enemy. In one particular Indo-European myth, a warrior hero named "Third" (*Trito) is aided by a warrior god to recover cattle stolen from his people by a foreigner. To do so, he must fight and slay a three-headed snake. In the *Ṛg-Veda* (10.8), this hero is Trita, who kills the monster Viśvarūpta—a three-headed snake (*ahi; tri-śīrṣāṇaṃ*)—with the help of the god of war Indra. This victory allows Trita to recover the stolen cattle. In Greek mythology, Heracles recovers the cattle stolen by Geryon, who is three-headed (*τρι-κέφαλος*) and also has a reptilian nature due to his mother Medusa, who has snake-like hair. In the Avesta (Yast 15), Θraētaona ("Son of the Third") is helped by the storm god Vāyu in his victorious struggle against the serpent Aži Dahāka, who is also three-headed (*θri-kamərədəm*), and is thus able to rescue a group of women. Traces of similar myths have also been noted in Germanic and Hittite traditions, and B. Lincoln has suggested that the recovery of cattle was part of a ritual sequence re-enacting the first cosmogonic sacrifice (Lincoln, 1976). Furthermore, the alternation between cows and women can be explained by the fact that, in the Avesta version, the abducted and recovered women are referred to by the term *vantā-*, the feminine form of the participle of a verb meaning "to desire", and can therefore be translated as "those who are desired" … a term that can be applied equally to women and cows, both of which the hero must recover. And in the *Ṛg-Veda*, the word *dhénā*, usually translated as "cows", derives from a verb meaning "to give milk", which can also be used for both cows and women. Indeed, its use to refer to women captured by enemies is attested (Lincoln, 1981, pp. 108–109).

It appears that when the reasons for a conflict between two human groups are indicated in a myth, they are frequently related to the conflictual relationships between men and women, or to the violent appropriation of women by men. This ties in with the "heroic rapist" myth, which associates military conquest with violence against women (Brownmiller, 1976, pp. 350–351).

In ancient mythology, the motif of the abduction of women already forms the basis for the founding of cities and empires, with the conquest of land and resources being equated with the conquest of women: "In the eyes of the conqueror, foreign territories and women are alike" (Weigel, 1990, p. 142). This tradition is richly illustrated in written and pictorial representations of armed conflicts between cities and countries (Weigel, pp. 149–179). C. Opitz has highlighted the abundance of colonial mythology celebrating the conquest of new worlds. This mythology refers to "virgin continents" and "penetration of unknown lands", treating the conquest of landscapes as if it were the conquering of female bodies (Opitz, 1992, p. 40).

5 WARRIOR HELPERS

Although myths rarely mention the origins of war, they sometimes refer to divine intervention in support of a warrior hero or one side against another. This type of myth was revived during the First World War, when, during the retreat from Mons on the 1st of September 1914, soldiers in a desperate situation reported seeing guardian angels hovering above the battlefield … and they were saved (Dauzat, 1919, p. 32).

These divine twins are most often the Dioscuri, who appear on the battlefield to favour one side. Etymologically, the name Dioscuri (Dios Kouroi) means "young men (*kouroi*) born of Zeus" in Greek, and this term has come to refer to all mythical twins, to the point of imagining an unlikely "Dioscuric religion" (Rendel Harris, 1903 and 1906—contra Walker, 2015).

These twins appear together in battle, often riding white horses. In ancient times, their wooden Spartan symbols, the dokana, were carried at the head of armies. Dioscurid phenomena have been cited in several instances of warfare. During the war between the Locrians and the Crotonians on the banks of the River Sagra in the 6th century BCE, an eagle appeared above the former's ranks as they were overwhelmed by their enemies, and "On the army's wings two young men were spotted with weapons different from the rest, men of extraordinary size,

with white horses and scarlet cloaks"; when the Locrians were victorious, they vanished (Justinus, 1862, p. 224). Pausanias (*Descriptiion of Greece*, 4.27.1–6) recounts that, just before the Battle of Stenykleron, Panormos and Gounippos, dressed in white and brandishing swords, appeared among the Lacedaemonians on the feast day of the Dioscuri. According to Cicero, in 496 BCE, "at the critical Battle of Lake Regillus between the dictator Aulus Postumius and Octavius Mamilius of Tusculum, Castor and Pollux were seen fighting on horseback in our ranks" (Cicero, *De Deo Natura*, II, 2). In gratitude, Postumius promised to build a temple to the divine twins (Frazer, 1929, p. 262). In his *Life of Lysander* (12.1), Plutarch reports that when Lysander commanded the Spartan fleet against Athens in the Battle of Aegospotami in 405 BCE, the Dioscuri appeared, this time in the form of stars … which may have been St. Elmo's fire (Van Compernolle, 1969; Giangiulio, 1983).

Florus (*Abridged History of Rome*, II, 12) reports one of their appearances, which is said to have occurred in 168 BCE: "The people of Rome received the joyful news of this victory long before they learned it from the general's letter; it was known at Rome on the very same day on which Perses was conquered. Two young men, with white horses, were seen cleansing themselves from dust and blood at the lake of Juturna; and these brought the news. It was generally supposed that they were Castor and Pollux, because they were two; that they had been present at the battle, because they were wet with blood; and that they had come from Macedonia, because they were still out of breath" (see Selby, 1889, p. 337). A similar tradition is cited for the Battle of Simancas in medieval Spain, where two young men riding on dazzling white horses appeared to decide the outcome of the confrontation (Krappe, 1938, p. 179); these were Saints James and Millán (Aemillianus), who are examples of the Christianisation of the Dioscuri (Krappe, 1932, p. 13). Other examples, include the twin saints Gervais and Protais, or Crépin and Crépinien, who are Christianisations of Lugus and his twin (Gricourt and Hollard, 2010, p. 49; Gricourt and Hollard, 2015; Gricourt and Hollard, 2017).

Traditions of this type are widespread throughout the Indo-European world. In India, the Aśvins/Aśvinau—or Vedic twin "horsemen"—(Aśvinau is a dual form) also save those who invoke them in battle (Ward, 1968, p. 18; Le Quellec and Sergent, 2017, pp. 346–347). This type of myth is based on the reality of twin births, but is considered to be the result of supernatural intervention. According to this conception, one of the brothers is fully human, while his twin is considered divine or likely to have been fathered by a mythical being. For example, the immortal Pollux (Poludeukēs), one of the Dioscuri, is the son of Zeus, while his twin, Castor (Kastōr), who is mortal, is the son of Tyndareus, an ordinary man and the king of Sparta; both are represented in the constellation Gemini. Of the two *aśvins*, one is the son of Dyau, meaning "Heaven", the other of a certain Sumakha, meaning "very vigorous, great warrior". In India, Manu ("man") is the brother of Yamá ("twin"). In Roman mythology, Romulus' intervention, as the brother of Remus (a name thought to derive from *Yemos, "twin"), reminds us that in Indo-European mythology, twins with similar names often act as founders of cities or nations (Puhvel, 1987, p. 289). Just as Castor and Pollux are associated with Sparta, Hēraklēs and Iphiklēs preside over the fortress of Tiryns, Idas and Lunkeus founded Messina, and the Christian saints Gervais and Protais, following in the footsteps of the Gallic brothers Segoveus and Bellovesus, are said to have founded Milan. Ferrutius and Ferrutio (Saints Ferréol and Ferjeux) founded the first church in Besançon (Meurant, 2000, p. 35). As for the Danish brothers Hengest ("stallion") and Horsa ("horse"), originally from Jutland, they founded the kingdom of Kent (Ward, 1968, pp. 18–19; Ciubotaru, 2006, p. 173). It seems that there is a cosmogonic model based on the idea of a "primordial couple consisting of a 'man', the ancestor of humanity, and his 'twin' who was killed so that the world could come into being" (Sergent, 1995, p. 350).

The myth was revived in Myanmar in 2001 when the Thai army arrested two "mysterious twins" on January 17. They were believed to have commanded, since 1997, the "Army of God", a fundamentalist Protestant-inspired militia composed of dissident Karen insurgents from the Karen National Union fighting against the Burmese military junta. These teenage twins, Johnny and Luther Htoo, were said to have magical powers, and their militiamen were convinced that they were immune to their opponents' bullets (Le Quellec and Sergent, 2017, p. 352). Their story inspired a comic book by writer B. Lavie and artists T. and A. Hanuka—themselves twins (Lavie et al., 2015)—as well as a film by director A. Bower, titled *Guerilla* and released in 2020.

6. FOUNDING WARS

In the Indo-European world, another myth, that of the founding war, pits two large segments of society against each other, namely representatives of "functions" I (sovereignty) and II (force) against those of "function" III (fertility/abundance). At the end of the conflict, the latter is incorporated into society as a whole (see Sergent, 2004, for more on these "functions" or "concepts"). The clearest example of this type can be found in the *Ynglingasaga* (*Prose Edda*), which recounts the first war in the world, between the Æsir (Ases) led by Óðinn (I) and þórr (II) on one side, and the Vanir (Vanes) led by Freyr (III) on the other, in a conflict with no apparent motive (Dumézil, 1995, p. 31). Freyr is also joined in battle by his sister, Freyja, and Njörðr. As the war threatens to drag on with neither side gaining the upper hand, the belligerents decide to end it. In exchange for hostages, Freyr, Freyja, and Njörðr go to live with the Æsir, and the society of gods is thus complete. G. Dumézil (1974) demonstrated that a similar story was historicised in Rome. Romulus, protected by Jupiter and the founder of Rome for having traced the sacred furrow (I), but also a warrior (II)

as the son of Mars, fought Titus Tatius and his wealthy Sabines, who possessed fertility (III), represented by the Sabine women. The war threatens to drag on, but the Romans capture the Sabine women, who throw themselves between their fathers and their captors, ending the conflict and enabling Roman society to embrace the three functions. G. Dumézil concludes his analysis of these stories by stating that "The simplest, most humble explanation is to admit that the Romans, like the Scandinavians, took this scenario from a common earlier tradition and simply rejuvenated the details, adapting them to their 'geography', their 'history' and their customs, introducing names of countries, peoples, and heroes suggested by current events" (Dumézil, 1974, p. 88).

Traces of this myth have been identified among the Ossetians (Dumézil, 1995, pp. 100–118), in Ireland with the Second Battle of Mag Tuired (Puhvel, 1987, p. 181) and in Greece with the Trojan War, where the Achaeans represent functions I and II, while the Trojans embody function III. A similar structure can be found in India, where the conflict between the Pāṇḍavas and the Kauravas, as recounted in the *Mahābhārata*, culminates in the acceptance of the divine twins Aśvins (III) into the pantheon of gods by Indra (Littleton, 1970; Mallory, 1997). In all these stories, the war between two essential components of society ends with an alliance that allows a complete society to form (Dumézil, 1974, pp. 82–85). It is therefore a sociogenic myth.

7. ESCHATOLOGICAL WAR

Eschatological myths concern the "last things" (*ta eschata* in Greek), on either a personal or cosmic level. In the latter case, they may refer to final salvation through redemption (soteriology), or more generally to the destruction of the cosmic order, followed by its regeneration. This regeneration may be the result of a universal cataclysm, such as a flood or ekpyrosis (universal conflagration), or a war between mythical beings, giants, monsters, or deities.

In Iran, the apocalyptic myth of Fraškart, as recounted in the *Bundahišn*, depicts divine entities fighting and defeating the daēva (a kind of evil spirit). The main episode is the trial of strength between Ohrmazd, the supreme deity, and Ahriman, the evil being who opposes him. Once the good side has triumphed, the Saošyant (a kind of saviour) resurrects everyone, and each person is subjected for three days to an ordeal by molten metal, which tortures the wicked but is like a bath of milk for the good (Puhvel, 1987, p. 116).

In Germanic mythology, Ragnarök, or "the final destiny of the powers" (not Ragnarékkr, meaning "twilight of the gods", or *Götterdämmerung* in German), will be preceded by a "terrible winter" (Fimbulvetr). According to the anonymous Old Norse poem *Völupsá*, composed in the 10th or 11th century, and *Snorri's Edda*, an Old Icelandic text from the 13th century, the final massacre will take place on the battlefield of Vígriðr. The sun will be swallowed by the wolf Fenrir and a universal fire will destroy the world while the earth sinks into the ocean. Almost all men and gods will die, because they are both guilty of crimes and wars. However, a few will survive, and a new, purified world will emerge from the waves. The god Baldr will make it green again, and the last surviving human couple, a woman named Líf ("Life") and a man named Lífþrasir ("Tenacious Life"), will repopulate it (Simek, 1996, pp. 275–276).

This story shares common mythemes with the Kurukṣetra war in the *Mahābhārata*. It also tells of a final cosmic battle between the "good" gods, the Pāṇḍavas and their allies, and the Kaurava or "evil" demons. All the kings of the earth are divided between the two sides in a general battle that results in the near-total destruction of the world. The "evil" perish and the only survivors are the Pāṇḍava and a few heroes. The world is then renewed under the reign of the just and virtuous Yudhiṣṭhira. Comparing these stories reveals the existence of a "vast myth about the history and destiny of the world, about the relationship between good and evil, which must already have existed [...] among at least some of the Indo-Europeans" (Dumézil, 1986, p. 255).

The question of whether the stories in the *Mahābhārata* have a historical basis is resolved by suggesting that they are merely mythology transposed into history, with the latter serving as a receptacle for the former. A similar process occurred in the traditions about the origin of Rome and the transition from monarchy to republic in 509, which evoke the overthrow of the Etruscan Tarquin dynasty, the establishment of the Republic, the siege of the city by the Etruscan king Porsenna, and finally the battle of Lake Regillus between the Patriots and the confederated Latins who came to support the Tarquins. Contemporary historians have questioned the authenticity of this battle and of this grand narrative, which reflects the Indo-European myth of the eschatological war that leads to the destruction and regeneration of the world order. In this narrative, the Patriots and the Tarquins playthe same role as the Pāṇḍavas against the Kauravas. D. Briquel revisited this issue, incorporating elements from the *Iliad* and the *Odyssey*, and concluded that "everything we are told about the overthrow of the last of the kings and the victorious resistance of the young republic to his attempts at restoration seems to correspond, in its overall structure, to a plot similar to that found in other versions of this ancient mythical scheme, primarily the *Mahābhārāta* epic in India, which is undoubtedly the best point of comparison for understanding it" (Briquel, 2007, p. 321).

P. and A. Sauzeau (2017) have demonstrated that all of these tales stem from a single "mythical matrix", a basic narrative framework that has been enriched and refined over time: that of the "Final Battle", as S. O'Brien (1976) called it. All these myths tell of the end of an age, which occurs when a grandiose and catastrophic conflict threatens humanity and even the cosmos (Sauzeau and Sauzeau, 2017).

8. ANIMAL WARFARE

Returning to the areal approach, let us analyse a very widespread type of myth: that of warfare between two groups of animals (fig. 2). There are two main types, depending on whether the conflict is between wild and domestic animals (motif K2323) or only between wild animals (motif B263). The latter is often a war between celestial and terrestrial beings. According to the international classification of tales, type ATU222, entitled "War between birds (insects) and quadrupeds" (Uther, 2004, p. 140), tells the story of a bear (wolf, lion) insulting the children of a wren (insect). The offended animal then declares war, resulting in a general conflict between flying animals and quadrupeds, with each side taking a position. The leader of the land animals is the fox, who warns that he will raise his tail to indicate when it is time to advance or attack. Everything goes well until insects (wasps, bees, etc.) sting him under his tail, causing him to lower it in pain. Thinking they have lost, the quadrupeds retreat (motif K2323.1), and the flying animals win (motif B261). A variant of this story (B263.4) was recorded among the Nāga Angāmi of Assam in India, where birds are pitted against reptiles (Hutton, 1914) In Samoa and among the Thompson family in North America, there is a war between birds and fish (Brown, 1915; Lévi-Strauss, 1971, p. 386), while Talmudic literature mentions a war between snakes and storks (B263.7). In British Columbia, wars between different groups of fish are still known, for example between trout and salmon, and there are also conflicts between fish and quadrupeds (Lévi-Strauss, 1971, p. 386).

In the ATU222A tale type, "The bat in the war between the birds and the quadrupeds", the bat first joins the birds,

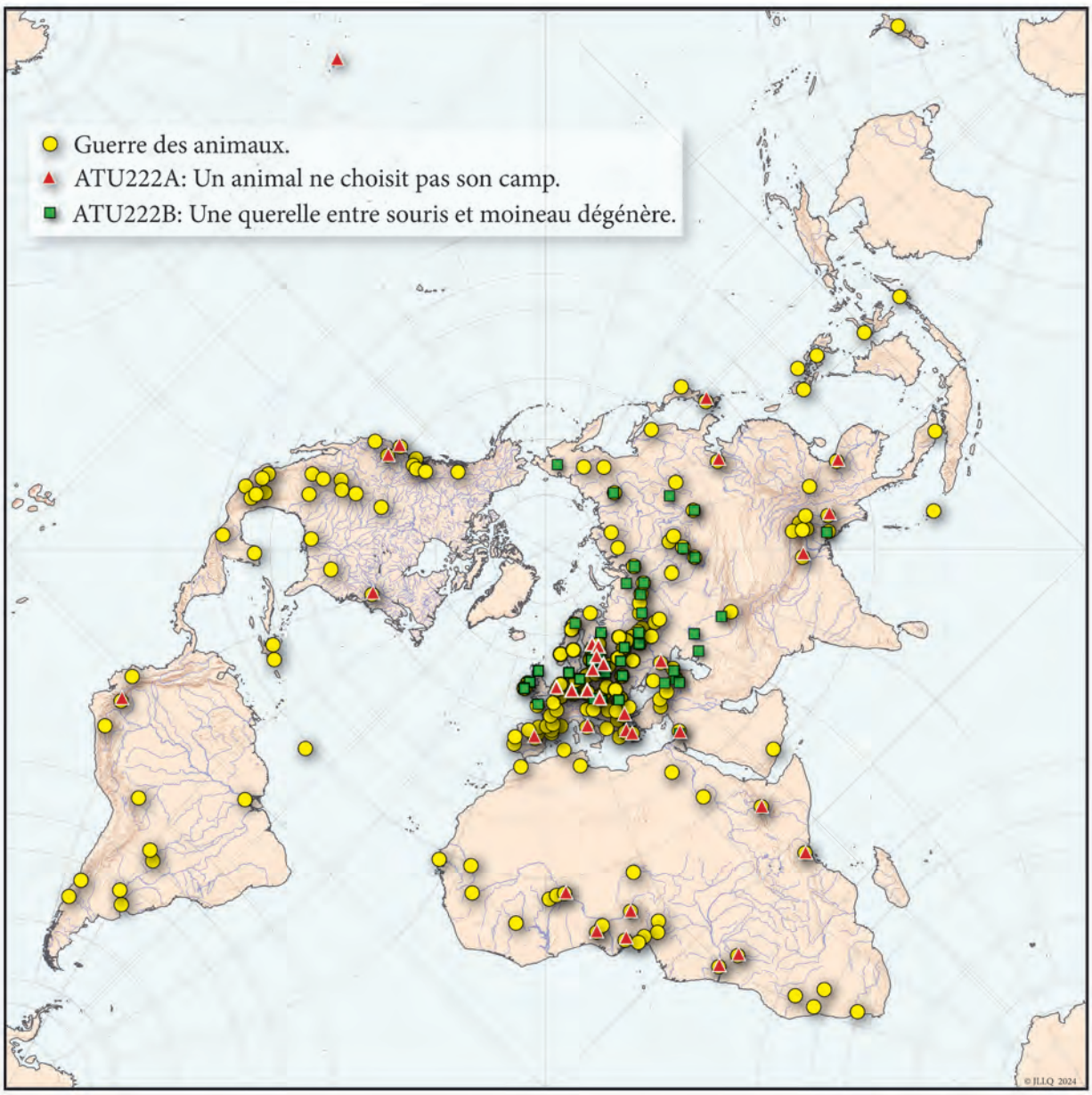
Guerre des animaux.
ATU222A: Un animal ne choisit pas son camp.
ATU222B: Une querelle entre souris et moineau dégénère.
© JLLQ 2024

Fig. 2 – Global distribution of different variants of the myth of the war between celestial and terrestrial animals.

then the quadrupeds, always siding with the victors. The other animals realise this when it comes time to make peace, which is why the bat has been despised ever since (motif B261.1). This story is often used to explain why bats only come out at night (motif A2491.1), and owes much of its distribution to the success of Aesop's fables, which contain a similar version (Gibbs, 2002, no. 363). However, the final etiological notation is more recent, and only appears in Latin collections. These were then repeated by medieval isopets in German, Spanish, and Dutch (Burrus and Goldberg, 1990; Schippers, 1995). For this reason, stories of this kind have been considered to be of scholarly origin (Dähnhardt, 1912, p. 198).

The ATU222B tale type ("The quarrel between the mouse and the sparrow") recounts how war began among the animals, starting with a simple dispute between a mouse and a sparrow over how to share their stored winter food. When only on grain remains, both animals want to take it for themselves, and the dispute escalates into a general war between birds and four-legged animals. The war ends when the eagle is wounded. In other versions, the mouse and the sparrow get drunk at a party and start insulting each other. In an attempt to resolve the dispute, the two sides turn to their respective kings (judges; eagle, lion), but they also begin to argue, and the situation escalates into a great war between the birds and the quadrupeds. This situation is finally resolved by a duel in which each combatant represents his own side. In some versions, the mouse complains to the snake, who then becomes the leader of the quadrupeds. This type ATU222B often serves as an introduction to long stories that end with the defeat of the eagle and his rescue by a man (type ATU0537).

The type ATU103 ("The war between wild beasts and domestic animals") typically recounts that a conflict between wild and domestic animals that begins with a dispute between a dog and a wolf. Each side seeks allies: the cat and the rooster join the dog, and the fox and the boar join the wolf. The army of wild animals appears much more powerful, but when the cat raises its tail, the wild beasts mistake it for a gun. This causes a stampede, during which the bear falls from a tree and breaks its back (motifs B262, K2323, K2324). Other clashes involve various groups: toads against frogs in Brittany (B0263.01), elephants against ants in Indonesia (B0263.02), and monkeys against grasshoppers in China (B0263.06).

Stories based on the theme of animal warfare are very unevenly distributed around the world. According to my current count, there are at least 400 stories in Eurasia, 51 in America, 37 in Africa, 14 in Oceania, and three in the Middle East. These differences cannot be explained by documentary bias, as shown by the map of all the mythologies taken into account for this study (fig. 3).

Widespread dissemination through books and missionary sermons is generally considered all the more likely given that the ATU222A tale type appears in collections of examples from which clergy drew inspiration for their sermons (Tubach, 1969, p. 501). However, some examples are difficult to explain in this way. This is the case in the Samoan tale of the war between birds and fish (not against land animals), where the animal that always sides with the winners when the outcome is uncertain is the sea cucumber, locally considered to have two mouths and therefore thought to be perfectly equipped to literally speak with a forked tongue (Krämer, 1902). Again, it is the same idea of a war between two large groups of animals with an intermediary being who does not want to choose sides. However, a direct influence seems unlikely, especially since, in Samoan tradition, the gods of war Sepo-Malosi and Taisumalie have the appearance of a bat or a flying fox. Tradition holds that if they fly ahead of the warriors, all will be well, but their turning back is a sign of defeat (Turner, 1884, pp. 51, 56–57). The bat is therefore prevalent in regional mythology and could easily have been incorporated in a borrowed story in which it is the main character. One might wonder whether Taufeleleaki, the god of war in Niue, whose name means "he who flies from side to side", exhibits behaviour similar to that of the uncertain bat (Loeb, 1926, p. 162). The theme of conflict between birds and fish, considered terrestrial animals as opposed to flying ones, is found elsewhere. For example, among the Quinault and Quileute Native Americans of the West Coast of the United States, birds are pitted against fish. During the fight, the ray turns sideways to dodge the crow's arrows and manages to pierce its beak (Lévi-Strauss, 1971, p. 487).

Aesop's influence should also be put into perspective, given that medieval texts provide no explanation for the conflict. The authors simply provide a brief introduction such as *Avibus pugna erat cum quadrupedibus* ("There was a fight between the birds and the four-legged animals"). Erasmus Alberus (c. 1500-1553) appears to be the only author to provide the reason for the dispute, in his fable *Vom Streit der Vögel und Vierfüßigen* ("On the quarrel between the birds and the quadrupeds"); he recounts that the sparrow and the mouse were good neighbours, but the mouse became drunk during a drinking bout, and this sparked a dispute that was soon stirred up by other animals (Alberus, 1892, pp. lx and 146–153). However, I. Levin, who reviewed the entire file in the 1990s, concluded that the oral versions of ATU222B certainly do not all date back to Alberus' initiative. He demonstrated that ATU537 originated in Mesopotamia and corresponds to the plot of the myth of Etana. He also suggested that ATU222B, which so often forms its introduction, could be just as old, since some of its details, such as the snake being the king of the quadrupeds and the mouse breaking the eagle's wings and leaving it defenceless. These episodes can only be understood in the context of the myth of Etana (Levin, 1966, p. 59–61, and 1994, p. 5).

9. GERANOMACHY

There are few myths that mention wars between humans and animals. In Uttar Pradesh (India), mice are said to have won a war against woodcutters (Crooke and Rouse, 1899). Another story, recorded among the

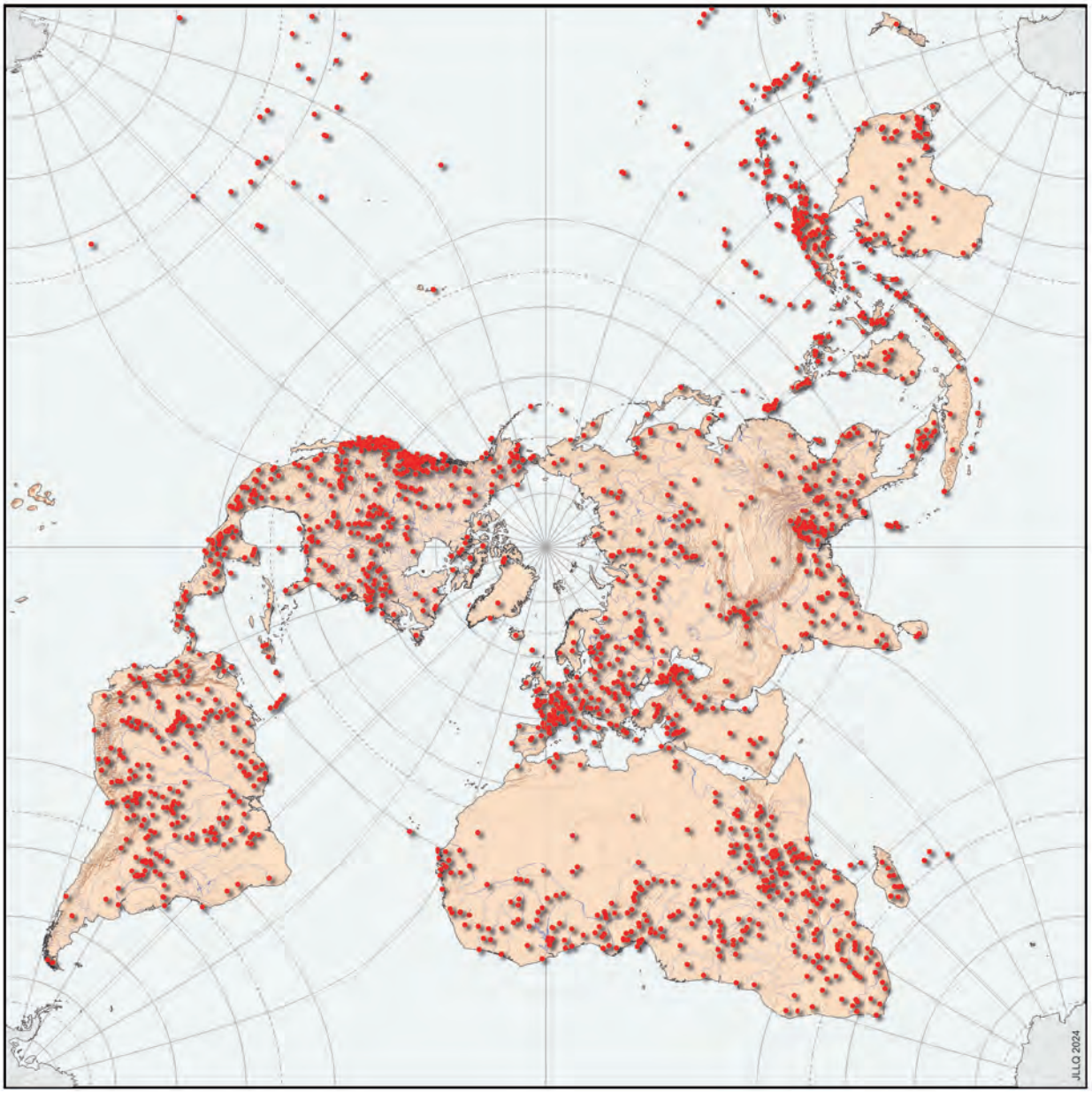

Fig. 3 – Set of mythologies used to create the previous maps. Their distribution shows that the distribution shown in the previous maps is not the result of documentary bias.

Semaa Naga, mentions bats that regularly wage war against Amazons (Hutton, 1921, pp. 258–259). In Siberia, the Karagas tell of sables that regularly massacre a race of dwarves (Dangel, 1931, p. 133).

One of these confrontations is widespread enough (fig. 4) to have been given a specific name: the Geranomachy, or the "fight against the cranes." This term encompasses all stories recounting the periodic confrontations between these large birds and dwarves or pygmies. This motif (F535.5.1) is found in the Old World (ancient Greece and China, ancient Rome, medieval Iran, etc.), as well as in North America (Cherokee, Nisgaa-Nass, Comox, Nisqualli, Kwakiutl, Snohomish, Salish, Tsimshian, Bella Kula, Skagit, Yakima, Fox-Meskawi, Natchez, Zuñi, Lipan, Atsina-Gros Ventre, Crow) and South America (Emberá, Kuikuru, Takana, Shuar). In these stories, the dwarves are seen as chthonic beings and often have problems with blocked or missing orifices: eyes in the Old World, mouths in North America, anuses in Central America, the Xingu Basin and the northern Amazon. Dwarves without anuses are the opposite of those without mouths or with tiny mouths, hence their opposite problems with eating and defecation. They are everywhere rescued by a stranger who has lost his way in their country and takes pity on them, delivering them from attacks by birds. In America, the stranger then teaches them how to eat or defecate. A phylogenetic and areal study of all known versions shows that these tales probably originate from an ancient Asian story about a Land of Dwarves located beyond the sea. The inhabitants of this land were dwarves suffering from a deformity of one orifice, and their enemies were migratory birds that attacked them

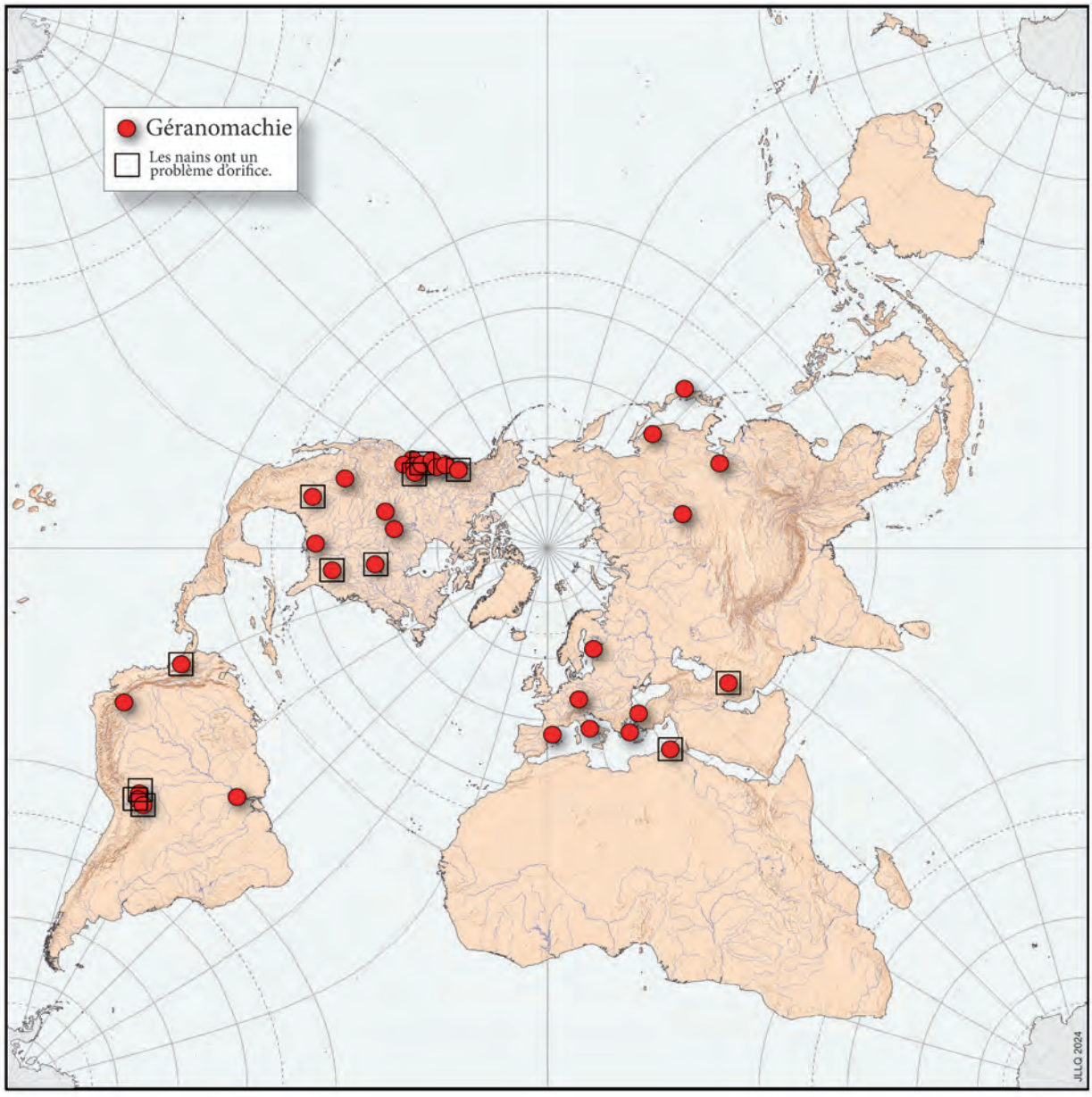

Fig. 4 – Global distribution of myths of Geranomachy or "battle of the pygmies against the cranes."

periodically until a stranger discovered them by chance, healed them, and saved them before returning home. This myth was introduced to the Americas via Beringia in the Late Paleolithic, and then spread southwards, undergoing various inversions along the way (Le Quellec and d'Huy, 2017).

Ultimately, the Geranomachy recounts the memory of an imperfect state of the world, when animal people could still defeat humans. At that time, humans were not yet fully developed, notably because not all of their orifices were fully functional. Thanks to an inversion typical of myths (Le Quellec and Sergent, 2017, pp. 363–364; Le Quellec, 2021, p. 15), all humans now have a mouth and an anus, and cranes live among them without bothering them.

Thus, the Geranomachy also relates to the ordering of the world.

10. WAR OF THE WINDS

In France, this is a battle that takes place between January 25 (the Feast of Saint Paul's conversion) and February 3 (the Feast of Saint Blaise, hence the saying: *À la Saint-Blaise, tout s'apaise* ["on Saint-Blaise's Day, everything calms down"]). The wind that blows on that day is the winner of the battle and will dominate for the rest of the year. "If it is the north wind, the farmers rejoice, because, according to them, it is the 'grenaison' wind (wind that sets grain), whereas they are less welcoming of the south wind, which heralds rain and is so harmful when it lasts a long time" (Heuillard, 1903). This tradition has been recorded in Franche-Comté, Meurth, Marne, Lorraine, and Wallonia (Sébillot, 1904, p. 80), and is still alive to this day in many other places.

However, the wind war is also known in North America, particularly among the Snuqalmi, Chehalis, Kathlamet, Puyallup, Makah, Kwakiutl, Quinaut, Quileute, and Shuswap peoples. There, the conflict pits the north-easterly and south-westerly winds against each other. The north-easterly winds are associated with winter, cold, and the sky, while the south-westerly winds are associated with summer, warmth, and the earth (and the sea). According to the Chehalis account, a cosmic battle ensues after which the animals descend back from the sky, where they had been transformed into constellations (Lévi-Strauss, 1971, p. 489, and 1991, pp. 308–311). In general, these are battles in which heaven and earth "mobilise all their troops, that is, the entire creation" (Lévi-Strauss, 1971, p. 527).

This theme thus echoes that of the battle between Earthlings and Celestials, and therefore that of a clash between two halves of the world (Lévi-Strauss, 1971, p. 444).

CONCLUSION

Countless origin myths form all over the world explain how various human practices came about, including agriculture, writing, cooking, language, metallurgy, funeral rites, murder, masks, cannibalism, music, adornment, circumcision and excision, laughter, sexuality … Given that war is such a widespread custom, one would expect to find just as many stories recounting its origins. However, although warrior deities are common, particularly in Western Eurasia, mythologies are virtually silent on the origin of war in general, as its existence does not appear to require justification. Myths about its origins are extremely rare and lack detail. Nevertheless, the causes of specific conflicts are occasionally explained, and in these instances, they are frequently associated with conflictual relationships between men and women, or to the violent appropriation of women by men. In the Indo-European world, a very productive mythical theme is that of the "final battle", recounting a grandiose conflict that endangers the entire world and marks the end of an age and the beginning of the present time, or will mark the end of humanity and the cosmos. Countless stories tell of wars between two large social groups, or between Earthlings and Celestials, between humans and animals, between two opposing groups of animals, or even between the north-easterly and south-westerly winds. These form many variations on a clash between two halves of the world. After this battle, the universe acquires its current characteristics. The stakes of this conflict are therefore cosmogonic, whereas those of the more modestly sociogenic Indo-European founding wars pit representatives of essential components of society against each other. In myths, war is therefore generally evoked only for what it produces: it is a means of bringing order to the world and does not need to be justified in itself.

NOTE

1 The motif numbers refer to Stith Thompson's index, which provides information on their geographical distribution as well as a bibliography (Thompson, 1958).

Jean-Loïc Le Quellec
CNRS, IMAf, UMR 8171, St-Benoist-sur-Mer, France
JLLQ@me.com

REFERENCES

ALBERUS E. (1892) – *Die Fabeln des Erasmus Alberus* [Abdruck der Ausgabe von 1550 mit der Abweichungen der urpsrünglichen Fassung herausgegeben von Wilhelm Braune], Halle, Max Niemeyer (Neudrucke deutscher Litteraturwerke des XVI. und XVII. Jahrunderts, 104-107), lxxii p.

BAR S. (2017) – Resheph in the Hebrew Bible, *Jewish Bible Quarterly*, 45, 2, pp. 119–119.

BASSET-LARISSA K. (2006) – *Le légendaire sarrasin en France (configuration et histoire d'un contre-récit national, XIX^e^-XX^e^ siècles)*, Grenoble, Centre alpin et rhodanien d'ethnologie (Documents d'ethnologie régionale, 26), 334 p.

BEITL R. (1953) – *Im Sagenwald. Neue Sagen aus Vorarlberg*, Feldkirch, Montfort, 464 p.

BLOCH M. L. B. (1921) – Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre, *Revue de synthèse historique*, 33, pp. 17–39.

BONAPARTE M. (1950) – *Mythes de guerre*, Paris, PUF, 181 p.

BOURAS A. (1986) – *Enquête sur l'état du souvenir oral des guerres de Vendée*, La Roche-sur-Yon, écomusée de la Vendée, 154 p.

BRIQUEL D. (2007) – *Mythe et révolution. La fabrication d'un récit : la naissance de la république à Rome*, Bruxelles, éditions Latomus (Latomus, 308), 354 p.

BROWN G. (1915) – Some nature myths from Samoa, *Folk-Lore*, 26, 2, pp. 172–181.

BROWNMILLER S. (1976) – *Le viol* [préface de Benoite Groult ; traduit de l'américain par Anne Villelaur], Montréal, Nouvelles Éditions de Poche limitée (Opuscule), 568 p.

BURRUS V., GOLDBERG H. (1990) – *Esopete ystoriado (Toulouse 1488)* [study and notes by Victoria A. Burrus and Harriet Goldberg], Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 278 p.

CHRISTIANSEN R. T. (1958) – *The migratory legends. A proposed list of types with a systematic catalogue of the Norwegian variants*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica (Folklore Fellows Communications, 175), 221 p.

CICERO [1933] – *De natura deorum* [translated by H. Rackham], Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Libray, 268), pp. 126–127.

CIUBOTARU S. (2006) – Geminii în mitologie şi folclor, *Anuar de lingvistică şi istorie literară*, 44-46, pp. 171–178.

CROOKE W., ROUSE W. H. D. (1899) – *The talking thrush, and other tales from India* [illustrated by William Heath Robinson], New York, E. P. Dutton & Co, 41 p.

D'IAKONOV I. M. (1984) – On the original home of the speakers of Indo-European, *Soviet Anthropology and Archeology*, 23, 2, pp. 7–77.

DÄHNHARDT O. (1912) – *Natursagen. Eine Sammlung Naturdeutender Sagen Märchen, Fabeln und Legenden*, t. 4 *Tiersagen. Zweiter Teil, beabeitet von Oskar Dähnhardt und A. von Löwis of Menar*, Leipzig-Berlin, Druck-Verlag von B.G. Teubner, 322 p.

DANGEL R. (1931) – Der Kampf der Kraniche mit den Pygmaen bei den Indianern Nordamerikas, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 7, pp. 128–135.

DAUZAT A. (1919) – *Légendes, prophéties et superstitions de la Grande Guerre*, Paris, La Renaissance du livre, 283 p.

DOWNS R. E. (1955) – Head-hunting in Indonesia, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 111, pp. 40–70.

DUMÉZIL G. (1974) – *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris, Payot, 700 p.

DUMÉZIL G. (1986) – *Loki*, Paris, Flammarion (Nouvelle bibliothèque scientifique), 256 p.

DUMÉZIL G. (1995) – *Le roman des jumeaux et autres essais : vingt-cinq esquisses de mythologie* [publié par Joël H. Grisward], Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 337 p.

FRAZER J. G. (1929) – *Publii ovidii nasonis fastorum libri: the fasti of ovid* [edited with a translation and commentary by Sir James George Frazer], t. 2, London, Macmillan and Co., 512 p.

GIANGIULIO M. (1983) – Locri, Sparta, Crotone et le tradizioni leggendarie intorno alla battaglia della Sagra, *Mélanges de l'École française de Rome*, 95, 1, pp. 473–521.

GIBBS L. (2002) – *Aesop's Fables* [a new translation by Laura Gibbs], Oxford, Oxford University Press (World's Classics), 352 p.

GRICOURT D., HOLLARD D. (2010) – *Cernunnos, le dioscure sauvage : recherches comparatives sur la divinité dionysiaque des Celtes*, Paris, L'Harmattan, 561 p.

GRICOURT D., HOLLARD D. (2015) – *Les saints jumeaux, héritiers des dioscures celtiques. Lugle et Luglien, et autres frères apparentés*, Bruxelles, Société belge d'études celtiques (Mémoire, 25), 182 p.

GRICOURT D., HOLLARD D. (2017) – *Les jumeaux divins dans le festiaire celtique*, Marseille, Terre de promesse, 202 p.

GRIMM J., GRIMM W. (2009) – *Contes pour les enfants et la maison* [édités et traduits par Natacha Rimasson-Fertin], Paris, José Corti, 2 vol., 513 p . and 665 p.

GUIART J. (1993) – Religions and mythologies of Oceania, in Y. Bonnefoy (ed.) *American, African, and Old European mythologies*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 88–104.

HEUILLARD C. (1903) – La bataille des vents, *Revue des traditions populaires*, 18, 7-8, p. 375.

HUTTON J. H. (1914) – Folk-Tales of the Angāmi Nāgas of Assam, *Folklore*, 25, 4, pp. 476–498.

HUTTON J. H. (1921) – *The Sema Nagas*, London, Oxford University Press, 467 p.

JEAN-BAPTISTE P. (2016) – *Dictionnaire universel des dieux, déesses, démons*, Paris, éditions du Seuil, 920 p.

JUSTINUS M. J. (1862) – *Œuvres complètes de Justin* [abrégé de l'histoire universelle de Trogue-Pompée ; traduction française par Jules Pierrot ; édition soigneusement revue par M. E. Pessonnaux], Paris, Garnier Frères, 419 p.

JUSTIN – *Epitome of Pompeius trogus* [edited and translated by J. C. Yardley], Cambridge, Harvard University Press (Loeb Classical Library, 557).

KRÄMER A. (1902) – *Die Samoa-Inseln, Entwurf einer Monographie mit besonderer Berücksichtigung Deutsch-Samoas*, t. 1 *Verfassung, Stammbäume und Überlieferungen*, Stuttgart, E. Schweizerbartsche Verlagsbuchhandlung.

KRAPPE A. H. (1932) – Spanish twin cults, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 8, pp. 1–22.

KRAPPE A. H. (1938) – *La genèse des mythes. Le ciel et la terre - le soleil - la lune - les étoiles - mythes atmosphériques - mythes volcaniques - les eaux - mythes chtoniens - les démiurges - les cosmogonies - l'homme - les cataclysmes - mythes historiques*, Paris, Payot, 359 p.

KÜHNAU R. (1926) – *Oberschlesische sagen geschichtlicher art*, Breslau, F. Hirt, 538 p.

LAJOYE P. (2012) – Cath Maighe Tuireadh – Gigantomakhia – Padma Purana*, Ollodagos*, 26, pp. 111–126.

LAVIE B., HANUKA A., HANUKA T. (2015) – *Le divin*, Paris, Dargaud, p. 160.

LE QUELLEC J.-L. (2013) – Le Chouan dans le chêne et l'arbre sur la tombe, in *Dragons et merveilles. Légendes urbaines et mythes contemporains*, Arles, Actes Sud-Errance (Voyage en mythologies), pp. 63–95.

LE QUELLEC J.-L. (2021) – *Avant nous le déluge ! L'humanité et ses mythes*, Bordeaux, éditions du Détour, 320 p.

LE QUELLEC J.-L., D'HUY J. (2017) – Géranomachie : aréologie et phénétique, in A. Meurant (ed.), *Hommages à Bernard Sergent*, Paris, L'Harmattan (Kubaba), pp. 282–308.

LE QUELLEC J.-L., SERGENT B. (2017) – *Dictionnaire critique de mythologie*, Paris, éditions du CNRS, 1,553 p.

LEHMANN A. (1996) – Krieg, in K. Ranke, H. Alzheimer and H.-J. Uther (ed.), *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Berlin-New York, De Gruyter (Band, 8), pp. 421–430.

LÉVI-STRAUSS C. (1971) – *Mythologiques*, t. 4 *L'homme nu*, Paris, Plon, 314 p.

LÉVI-STRAUSS C. (1985) – *La potière jalouse*, Paris, Plon 314 p.

LÉVI-STRAUSS C. (1991) – *Histoire de lynx*, Paris, Plon 368 p.

LEVIN I. (1966) – Etana. Die keilschriftlichen Belege einer Erzahlung. Zur Frühgeschichte von AaTh 537 (= AaTh 222B* + 313B). Eine textkritische Erorterung, *Fabula*, 8, pp. 32–33.

LEVIN I. (1994) – Über eines der ältesten Märchen der Welt, Märchenspiegel, *Zeitschrift für internationale Märchenforschung und Märchenkunde*, 5, 4, pp. 2–6.

LINCOLN B. (1976) – The Indo-European cattle-raiding myth, *History of religions*, 16, 1, pp. 42–65.

LINCOLN B. (1981) – *Priests, warriors, and cattle: A study in the ecology of religions (Hermeneutics, studies in the history of religions)*, Berkeley, University of California Press, 242 p.

LIPIŃSKI E. (2009) – *Resheph. A Syro-Canaanite Deity*, Leuven, Peeters 296 p.

LITTLETON C. S. (1970) – Some possible Indo-European themes in the 'Iliad', in J. Puhvel, *Myth and law among the Indo-Europeans*, Berkeley, University of California, pp. 229–246.

LOEB E. M. (1926) – *History and traditions of Niue*, Honolulu, Bernice Pauhi Bishop Museum (Bulletin, 32), 226 p.

MALLORY J. P. (1997) – War of the foundation, in J. P. Mallory and D. Q. Adams (ed.), *Encyclopedia of Indo-European culture*, London, Fitzroy Dearborn, p. 631.

MANNHARDT W. (1878) – Formation de mythes dans les temps modernes, *Mélusine*, 1, p. 561.

MEURANT A. (2000) – *L'idée de gémellité dans la légende des origines de Rome*, Bruxelles, Académie royale de Belgique (Mémoire de la Classe des lettres), 335 p.

MÜLLER F. (1907) – *Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen*, t. 2 *Die Verehrung des Uwolowu bei den Akposo*, *Anthropos*, 2, 2, pp. 201–210.

MÜNNICH M. M. (2013) – *The god Resheph in the Ancient Near East*, Tübingen, Mohr siebeck (Orientalische Religionen in der Antike, 11), 320 p.

O'BRIEN S. T. (1976) – Indo-European eschatology: A model, *Journal of Indo-European studies*, 4, pp. 295–320.

OPITZ C. (1992) – Von Frauen im Krieg zum Krieg gegen Frauen: Krieg, Gewalt und Geschlechterbeziehungen aus historischer Sicht, *L'homme: Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft*, 3, 1, pp. 31–44.

PUHVEL J. (1987) – *Comparative mythology*, Baltimore-London, The John Hopkins University Press, 320 p.

RENARD J.-B. (2010) – Le mythe du retour du héros : des légendes surnaturelles aux rumeurs de survie, in F. Monneyron and A. Mouchtouris (ed.), *Des mythes politiques*, Paris, Imago, pp. 120–144.

RENDEL HARRIS J. (1903) – *The Dioscuri in the Christian Legends*, London, C. J. Clay and Sons-Cambridge University Press, 65 p.

RENDEL HARRIS J. (1906) – *The cult of the heavenly twins*, Cambridge, University Press, 160 p.

SAUZEAU P., SAUZEAU A. (2017) – *La Bataille finale*, Paris, L'Harmattan, 385 p.

SCHEUB H. (2000) – *A dictionary of African mythology: the mythmaker as storyteller*, Oxford-New York, Oxford University Press, 368 p.

SCHIPPERS J. A. (1995) – *Middelnederlandse fabels. Studie van het genre, beschrijving van collecties, catalogus van afzonderlijke fabels*, Nijmegen, Proefschrift Katholieke Universiteit, 363 p.

SÉBILLOT P. (1904) – *Le folklore de France*, t. 1 *Le ciel et la terre*, Paris, E. Guilmoto, 977 p.

SELBY W. J. (1889) – *Sallust, Florus, and velleius paterculus* [literally translated, with copious notes and a general index], London, George Bell and Sons, p. 337.

SERGENT B. (1995) – *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Paris, Payot, 536 p.

SERGENT B. (2004) – La troisième fonction : la fertilité ou l'abondance, *General linguistics*, 41, 1-4, pp. 270–288.

SIEBS T. (1913) – *Schlesiens volkstümliche Überlieferungen. Sammlungen und Studien der Schlesichen Gesellschaft für Volkstünde* [dirigé par Theodor Siebs], t. 5 *Schlesische Sagen*, Liepzig-Berlin, B. G. Teubner (Schlesiens Volkstümliche Überlieferungen, 5).

SIMEK R. (1996) – *Dictionnaire de la mythologie germano-scandinave*, Paris, éditions du Porte-Glaive, 452 p.

STOKES W. (1892) – The battle of Mag Mucrime, *Revue celtique*, 13, pp. 426–474.

SZABÓ L. (1947) – *Je sais que Hitler est vivant*, Paris, SFELT, 203 p.

SZIRTES Z. (2011) – Siebenbürgisch-sächsische Sagen über die "Kurutzenkriege" im Kontext der ungarischen Rákóczitradition, in B. Heigl and T. Şindilariu (ed.), *Kronstadt und das Burzenland. Beiträge von Studium Transylvanicum zur Geschichte und Kultur Siebenbürgens*, Heidelberg, Aldus (Veröffentlichungen von Studium Transylvanicum), pp. 147–159.

TEIT J. A. (1917) – Kaska tales, *The journal of American folklore*, 30, 118, pp. 427–473.

THOMPSON S. (1958) – *Motif-index of folk-literature; a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends* [Revised and enlarged], Bloomington, Indiana University Press.

TUBACH F. C. (1969) – *Index exemplorum: A handbook of medieval religious Tales*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia (Folklore Fellows Communications, 204), 530 p.

TURNER G. (1884) – *Samoa, a hundred years ago and long before*, London, Macmilland and Co, 395 p.

UTHER H.-J. (2004) – *The types of international folktales. A classification and bibliography: Based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson*, tome 1 *Animal tales, tales of magic, religious tales, and realistic tales, with an introduction*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia (Folklore Fellows Communications, 284), 619 p.

VAN COMPERNOLLE R. (1969) – Ajax et les Dioscures au secours des Locriens sur les rives de la Sagra (ca. 575-565 av. notre ère), in J. Bibauw (ed.), *Hommages à Marcel Renard*, tome 2 *Histoire, histoire des religions, épigraphie*, Bruxelles, Latomus (102), pp. 733–766.

VIAN F. (1952) – *La guerre des Géants, le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris, librairie Klincksieck, 306 p.

WALKER H. J. (2015) – *Twin horse gods: The Dioskouroi in mythologies of the Ancient World*, London-New York, I. B. Tauris (Library of Classical Studies, 11), 271 p.

WARD D. (1968) – *The divine twins: An Indo- European myth in germanic tradition*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press (Folklore Studies, 19), 137 p.

WATSON J. S. (1889) – Sallust, Florus, and velleius paterculus, literally translated, with copious notes and a general index, London, George Bell and Sons, 538 p.

WEIGEL S. (1990) – *Topographien der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch (Rowohlts Enzyklopädie), 205 p.

WILBERT J., SIMONEAU K. (1982) – *Folk literature of the Mataco Indians*, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications-University of California (UCLA Latin American studies, 52), 507 p.

WILBERT J., SIMONEAU K. (1983) – *Folk literature of the Bororo Indians*, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications (UCLA Latin American studies, 57), 339 p.

WILBERT J., SIMONEAU K. (1989) – *Folk literature of the Ayoreo Indians*, Los Angeles, University of California-UCLA Latin American Center Publications (UCLA Latin American studies, 70), 802 p.

WILBERT J., SIMONEAU K. (1990) – *Folk literature of the Caduveo Indians*, Los Angeles, University of California-UCLA Latin American Center Publications (UCLA Latin American studies, 71), 198 p.

WILBERT J., SIMONEAU K. (1992) – *Folk literature of the Sikuani Indians*, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications (UCLA Latin American studies, 79), 673 p.

WILLANS R. H. K. (1909) – The Konnoh people, *African affairs*, 7, 30, pp. 130–144.

DISCUSSION

Maxime Petitjean: We were just discussing on the way here whether there are any myths that explain the origin of war. At the time, none came to my mind. But now I have a little bit of an insight. I don't know if you have looked into the Zoroastrian tradition, the religion of the ancient Persians. There is a very rare text in Middle Persian has been preserved—it is a cosmological text called the Bundahishn. It explains the origins of the world and the eternal struggle between Good and Evil, represented by Ohrmazd on one side and Ahriman on the other. This text presents the history of the cosmos as a 12,000-year cycle, at the end of which Ohrmazd's undivided reign must come about, allowing humanity to live in eternal bliss. This text explains that initially, during the first 3,000 years, Ohrmazd and Ahriman were locked in conflict. Seeing that he could not get rid of Ahriman, Ohrmazd decided to make a pact with him. He decided to create humanity, precisely so that humans would wage a perpetual war against the forces that are supposed to be incarnations of Ahriman in the earthly world, evil and lies. So, this myth really describes the origin of war. And without this earthly war that is supposed to bring about a new eschatological order, in fact, there can be no eternal bliss. It is perhaps the only example I'll have—I don't know if it fits what you had in mind, if it really explains the origin of war, but in any case it seems to account for why war is waged in the human world.

Jean-Loïc Le Quellec: Yes, it's one example, but what strikes me is that there are actually very few. I've only found a dozen. That's really not many, because if you take any major universal phenomenon, or probably universal, the number of founding myths is much higher. So, when it comes to war, it is curious that there are so few mythical justifications. Of course, it is a negative proposition, but still, it makes me wonder a lot. How is this possible? It is as if war were something completely natural: there is no need to explain it. Death, yes; the presence of women, yes—we have to explain why women exist, it's not obvious at all! Sexuality, yes, of course. Many things are explained or justified by myths; war, is not. There are a few cases like that, but they are really the exception. And it's all the more striking because there are myths that feature wars, but we don't know their causes or origins. What is important and interesting is what happens during and after the war. But the origin? No: it's just natural, it's just normal.

François Bon: To pick up on this surprising scarcity of myths about the origins of war, are there more myths about the origins of the warrior? We have talked a lot about the warrior in previous presentations. Does this figure possess its own mythological corpus?

J.-L. L. Q.: I haven't looked into it specifically, but offhand, many stories are about warriors and recount the exploits of heroes. But that comes after: there are warriors because there is war. We do see regional patterns. For example, in the European world, we find the famous three sins of the warrior, there are ritualized deaths. But all that comes after. As for the appearance of the warrior, I don't know of any myths that explain it. Why are there warriors? To answer this question would be to answer the question of why there is war.

F. B.: Yes, but it could take on different mythological forms.

J.-L. L. Q.: I don't know of any. I'm interested! That's what I said at the beginning about the database: it's a job that can't be done alone. It isn't just a stance I'm taking, it's a reality. This type of work is inherently collaborative.

Alexandre Hamez: In places where we find more traditional creation myths, are they separate from those with a creation by war myth? Or do both types coexist? Is it possible that destruction leads to creation, or is there continuity between the two?

J.-L. L. Q.: I would say at least for now, and depending on a more thorough inventory, that creation myths involving war could easily be considered a subgroup of dual creation myths. Dual creation myths form a much broader category: they do not necessarily involve a war. Their plot is that initial creation is unsuitable, chaotic, or problematic: it must therefore be destroyed and started over. This pattern is extremely widespread, and one of the means of destroying the first creation can be war. But that, once again, is the function: it is a means to an end, like the flood.

Marion Corbé: I was wondering if the presence or absence of the myth in certain parts of the world could be linked to the fact that we are looking for something that is not very well defined. We have talked about it all day: what is war? How do we explain its absence in Australia and its presence in other regions of the world? I am not sure about the chronological span covered by the database you have built. From when are these myths collected? Do they only deal with very recent periods? Could the absence or presence of these myths be linked to the forms that a particular type of conflict take? When you know that these stories are present in Europe, isn't it because there are particular forms of war there which, as a result, fit into something that needs to be explained as a social phenomenon?

J.-L. L. Q.: Indeed, an essential piece of information is missing, the one I was talking about when I mentioned the cube earlier, which is the chronological information. Globally, the data on mythology comes mainly from ethnographic monographs, which are extremely valuable because they often contain mythical narratives. Missionaries also sometimes recorded some of these stories with varying degrees of accuracy. There are biases to consider. But most of this material is very recent. There are some older texts (such as those of Thevet), from the 15th, 16th and 17th centuries. But they represent a drop in the ocean of literature, compared to the vast majority of documents from the 19th and 20th centuries. Obviously, this creates a significant bias. We would like to have as much,

for example, from the 3rd century. For Antiquity, we have texts, but for many parts of the world, there is a geographical-chronological bias. The documentation in Greece, for example, is abundant, but in Indonesia, it is completely absent. This is a real problem. In several places in the world, however, writing has existed for a long time. Besides ancient Greece, we can mention Egypt, China, Mesopotamia, and more recently Mesoamerica. Thus, in certain places in the world, writings date back thousands of years. Myths have been recorded for a very long time, with varying degrees of chronological depth, but these still provide important reference points. So, this chronological dimension does not appear in my maps; it is a gap that should be addressed, I completely agree with that. I am thinking particularly of the map of deities: in my view, the high concentration of gods and goddesses in the European Mediterranean world can be easily explained by the metamorphosis, multiplication and dissemination of the same gods or goddesses over time. In Mesopotamia, there is a hermaphroditic god named Ashtar, a god of the planet Venus and war. From hermaphrodite, he becomes feminine and becomes Ishtar, then becomes Astarte, who becomes Astaroth in Hebrew. This is shown as different points on the map because they belong to different cultures, but fundamentally it is the same one that moves through time and space. As I said, it's like Darwin's principle of modified descent: it's always the same story that is being told, with small changes. Initially hermaphroditic, some accentuated the masculine side, others the feminine side. He is a god of war, and the gods of war are fighters, and fighters must also fight disease. So he becomes the protector of disease. This is a recurring feature among many war deities who, among other things, are also protectors against plague; and this in cultures that apparently have not really exchanged ideas with each other, because similar causes produce similar effects, as the materialists would say. So we have to add the historical dimension, the chronological depth, but for me, that still doesn't explain everything. It is not enough to account for the extreme condensation in certain places and the total absence in Australia, for example.

Pierre Lemonnier: Two things. First, there is the wonderful article written by C. Lévi-Strauss in 1948 on war and trade. This article shows that violent exchanges and exchanges of goods are essentially the same thing. Are there any myths about the origins of trade or exchange (not just the origin of gift-giving)? The second thing on my mind: when we look at a map like this one, with empty spaces, can we try to see if it corresponds to P. Descola's ontologies? Are there people who wouldn't need to think about the origin of war? The main debate is "diffusionism or non-diffusionism". So, are there myths about the origins of trade, about people beginning to give or exchange things? Because for C. Lévi-Strauss, it is of the same as the origins of war.

J.-L. L. Q.: None that come to mind. But that certainly doesn't mean there aren't any!

Christophe Darmangeat: Much like you, I find this absence, or near-absence, of an origin myth about war very striking. And indeed, the first explanation that comes to mind (I don't know if it's the right one) is that it's a phenomenon that doesn't need to be explained because it's part of the natural order of things. In fact, it even seems less strange than the division of society by gender or other things of the same kind! I wonder if we could refine this approach a little bit by asking ourselves whether the conflicts (I don't know if we should call them "wars") that these stories depict always involve the idea that beings are both similar and dissimilar. We are more likely to talk about war between humans than war of humans against the wind or against trees. To fight, you have to be somewhat alike, but not entirely: otherwise, there's no reason to fight. I wonder if this idea doesn't come through a little in the myths. Also, one more point about headhunting, which you have noticed, I find particularly fascinating…

J.-L. L. Q.: That's perfectly understandable!

C. D.: Regarding R. E. Downs' explanation, unless I am mistaken, other authors have since written that it probably applied to the people he was describing, but it did not have general validity. We had already talked about it a little, but for my part, if we are talking about headhunting in the strict sense—not just taking trophies to boast about defeating the enemy, but where the taking of heads, teeth, etc. is the very purpose of the operations, because, if treated properly, they will make children grow, they will produce coconuts, and so on. I have the feeling that, in this case, it is very often justified by myths. It's the opposite of war. While war apparently does not need to be explained, headhunting needs to be justified. Since we are at the point where we tell amusing stories, somewhere in Burma, a white man once asked the locals: "But why do you go haedhunting?

— That is such a White man's question! Well, long ago, we (foolishly?) used to wage normal war. But one day, the toad on our path said to us: 'On your expeditions, you should bring back one or two heads. Then you wouldn't have any more diseases, the rice would grow better, etc.' We didn't believe him, but we did it anyway and since then we have seen that it works beyond all expectations. That's why we do it."

The White man then replied: "Don't tell me you believe such nonsense?

— I can see how you think we're stupid; the fact remains that since you white people arrived and banned us from doing it, we have been getting all sorts of diseases that we never had before. So you see…"

To return to serious matters—although this is serious too—I get the impression there is a real contrast between the origins of war in general, which are not found in the myths, and headhunting, which appears almost systematically. I don't know what you think about it…

J.-L. L. Q.: I completely agree. Indeed, although I haven't explored the topic fully, it seems there are many myths and stories that justify headhunting or describe the first headhunt.

Sylvain Lemoine: In fact, this absence of myths about the origins of war might not be so surprising. It men-

tioned here: this is the normal state of affairs, why should it be explained? On the other hand, have you tried to see if your mapping of the myths that refer to war matches up with societies that wage war? Or are there societies that do not wage war, but still have myths that talk about it? Are there myths that talk about war in all warring societies?

J.-L. L. Q.: There is a very moderate correlation. Because Australia, for example, is precisely the emblematic case where you have all the elements of war, but where there are no myths. There are generally no deities at all and certainly no war deities.

S. L.: So this leads to the question of why people create myths. A myth may have a function, but this function is not always necessary.

J.-L. L. Q.: A vast debate! There, from the start, I have said (we've said) that myths are there to explain, to justify things, and so on. But in fact, their main purpose is to give meaning. The idea that myths explain things, that they are a kind of pre-scientific way of seeing the world, is a 19th-century view: things have to be explained, so people make do with what they have when science is not available. Myths are described as pre-science: that's J. G. Frazer's view. But everything shows that this way of seeing things does not hold up, since myths still exist today, even in our own society. Myths persist within individuals too: one can be a very good scientist and at the same time believe in many myths without any real problem. So, in my view, after setting aside those other explanations, the only real purpose of myth is to give meaning. Indeed, it answers the question: "Why? Why do you do that? Why are you chopping people's heads off?" It's not a real explanation, but it gives meaning. That's why the White guy replies: "Are you kidding me? It's not true, you can't really believe in such nonsense!" But this is exactly how someone would react and think if they see myths are pre-science: as soon as you are a little rational, you can't believe such things. But it's a very broad debate which, in my opinion, comes down to how we define myth. In my opinion, the condition for recognizing a myth is otherness. It is very easy to recognize the myths of others which, for others, are the truth. Recognizing your own myths is quite a different matter! You need distance, you need otherness to recognize mythology and myths—chronological distance or geographical distance. So you go to Australia, Sumba or wherever, and there you can easily identify everything people say about the world as mythology. You see it right away: no need for theory, everyone agrees. People compile collections of myths. Entire libraries are filled with such volumes, the prefaces of which do not contain a single word explaining what a myth is. It is taken for granted. So how do we recognize them? By the fact that they are stories that other people tell about the world. The same goes for Antiquity and all ancient periods. It is also another type of distance, temporal this time, where what people (the ancient Greeks, Romans, ancient Egyptians, ancient Scandinavians, etc.) tell about the world is mythology, because it is not what we ourselves tell. For me, that is the ultimate point, the one that lies at the heart of the matter. But I do not claim to have the final answer to this question, which troubles many people.

« Le Corps de mon ennemi » : conflits armés dans les sociétés sans richesse
Actes de la séance de la Société préhistorique française, Toulouse (23-24 avril 2024)
Textes publiés sous la direction de Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon et Nicolas Teyssandier
Paris, Société préhistorique française, 2026 (Séances de la Société préhistorique française, 23)
p. 205-210
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

Débat fin du premier jour

Arthur Gicqueau : C'est le moment de passer à la discussion, notamment sur la base des exemples ethnographiques qui nous ont été présentés aujourd'hui. Nous pouvons revenir sur les potentiels points de consensus ou, au contraire, de désaccord. On a constaté aujourd'hui la grande diversité qui prévaut tant dans les formes d'affrontement que dans les motivations qui les animent. Cela soulève notamment la question de l'intérêt de tenter de classifier tous ces conflits. On l'a vu par exemple avec le cas des Anga en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Et je m'adresse à P. Lemonnier : pensez-vous que, par exemple, il est possible de classer les exemples que vous avez présentés dans le tableau que nous a présenté C. Darmangeat ce matin ?

Pierre Lemonnier : J'ai posé la question à C. Darmangeat il y a quelques semaines, quand j'ai lu le canevas de son intervention. La question est : pourquoi a-t-on besoin de catégories ? Si ce sont des catégories qui font penser, parce qu'on les a comparées les unes aux autres, c'est très bien. Je prends toujours un exemple très simple : du temps de ma thèse, il y a cinquante ans passés, il fallait dire : « Ce machin-là ressemble à tel piège de Leroi-Gourhan, volume 2, page 37, figure 56. » Mais, fondamentalement, on s'en moque ! C'est comme les gens qui font des thèses aujourd'hui en disant : « C'est bel et bien une ontologie totémique. » Mais si l'ontologie totémique descolienne ne vous sert à rien, ce n'est pas la peine d'en parler ! Donc, que tire-t-on de telles catégories ? Moi, j'ai parlé d'autre chose. J'ai expliqué comment on fabrique des guerriers, qui sont les acteurs de la guerre, y compris les acteurs invisibles : les chamanes… On ne pense pas toujours aux choses de ce genre. Moi, je suis impressionné qu'on puisse posséder une telle connaissance d'une mythologie planétaire. Les catégories serrées, cela sert à faire des contrastes. Je l'ai dit tout à l'heure : « Une vendetta, cela peut tourner en guerre, et puis une guerre, cela peut tourner en vendetta… » On s'en moque ! Les gens utilisent la catégorie, et peut-être que la catégorie est autre encore, qui va permettre de penser les deux ou les trois en même temps. C'est pour cela que je n'hésitais pas tout à l'heure à rappeler C. Lévi-Strauss et le commerce. En Nouvelle-Guinée, les échanges de richesses prennent temporairement très exactement la place des échanges de coups. Et dans beaucoup de sociétés, on ne peut pas penser les échanges de coups (de blessés, de morts), sans penser simultanément les échanges de richesses. Après, si C. Darmangeat fait cela depuis des mois, c'est qu'il doit avoir une idée derrière la tête ! Tiens, je vais t'aider : a-t-on des antériorités du côté d'A. Testart ?

Christophe Darmangeat : Oui, A. Testart avait essayé de travailler ce sujet, d'une manière qui me semble à moitié satisfaisante. Cela se trouve dans un texte qui a été public et qui est maintenant censément indisponible – bien qu'il le soit en réalité si on cherche bien sur Internet – et qui normalement doit être republié d'ici quelques mois. Il approchait la question en premier lieu par les buts (parmi les affrontements, il y a ceux qui visent la domination politique, d'autres l'appropriation économique, etc.) et secondairement, par ce qu'il appelait la finalité « limitée » ou non. Ainsi, la vengeance, si on la mène sans retenue, est une « guerre de vengeance » ; si elle est à finalité limitée, c'est un *feud*. Pour le pillage, il distinguait avec le même critère la « guerre de pillage » et la razzia. À mon avis, il existe une solution meilleure, qui est celle j'ai proposé ce matin, car cette présentation souffre tout de même de limites et de problèmes divers. Mais, sur le fond, pourquoi faire des catégories ? Pour essayer de s'y retrouver ! En Australie, on voit des combats impliquant 200 hommes contre 200 où, dès que l'un d'eux est sérieusement blessé, on arrête tout et on fait la fête ensemble. Moi je veux bien qu'on appelle cela une guerre – une guerre « rituelle », une guerre « tout ce que l'on veut » –, mais bien qu'il y ait des gens en armes qui se battent, il faut comprendre que c'est quelque chose qui n'a tout simplement rien à voir avec la guerre, ni dans ses objectifs, ni dans les moyens déployés. Socialement, cela n'a rien à voir. Il faut donc mettre des mots sur ce phénomène – ce qui est compliqué, parce qu'*a priori* on n'en a pas ! Voilà pourquoi je fais un tableau avec des cases. Il faut impérativement comprendre que, derrière cette coutume, il y a certes l'idée de rétablir la bonne entente et la paix, mais, par définition, il n'y a pas de vainqueur, il n'y a pas de vaincus. C'est un combat qui est censé s'arrêter le soir même, et pour de bon. Si l'on n'effectue pas ce travail de classement, on ne s'y retrouve pas. Voilà pourquoi je pense que c'est important. Et, quitte à anticiper sur la

discussion de demain, quand on est archéologue et qu'on retrouve un certain nombre de morts quelque part on se dit que là, des groupes se sont battus. Si on ne se méfie pas, on se dit que si on en trouve beaucoup, c'est une guerre et que, dans le cas contraire, c'est une vendetta. Au mieux, on tente de faire cette différence-là. Mais, en fait, il peut s'agir encore de bien d'autres choses ! Sans déflorer la discussion de demain, je reste très perplexe sur la possibilité d'identifier les différents cas de figure par l'archéologie. Mais comme tu le disais, mieux vaut ne rien dire que dire une bêtise. Et donc plutôt que de foncer droit devant en disant que c'est une guerre – simplement, parce que, nous, nous ne connaissons que cela – mieux vaut comprendre que ce combat pouvait correspondre à d'autres logiques. C'est avant tout pour cela, à mon avis, qu'il faut commencer par faire de la classification. Cela permet aussi, très trivialement, de réaliser comment la formation de l'État a éliminé à peu près toutes les formes que j'ai présentées, sauf la guerre. L'État n'élimine pas seulement la vendetta, il élimine toutes les confrontations conventionnaires, il élimine aussi globalement la razzia, la chasse aux têtes, et tout le reste. Il y a donc un certain nombre de logiques dans cette affaire qui font qu'on peut ensuite essayer de les raccorder à différentes formes de société. Mais j'ai déjà beaucoup parlé, et tout le monde n'est pas obligé d'être d'accord !

Sylvain Lemoine : Dans ce cas-là, ne pourrait-on pas simplement parler de « conflits » entre groupes ?

CD. Oui, le terme de conflit a l'avantage d'être moins marqué que celui de guerre. Donc, effectivement, on peut dire que la guerre, c'est une sous-catégorie de conflit. Après, même « conflit », cela ne s'applique pas pour tout. J'ai évoqué le sport ; on pourrait me rétorquer que c'est tout de même un peu particulier, dans la mesure où on n'y fait normalement ni morts ni blessés. Mais même dans une pratique comme la chasse aux têtes par exemple, on n'est pas obligé d'être en conflit avec les gens que l'on va chasser. Il suffit de ne pas être ami avec eux. La razzia, c'est la même chose. Après tout, on n'a rien contre ces gens-là, on n'a pas de différend avec eux, mais on peut saisir une opportunité. Voilà des gens qui passent à proximité, c'est l'occasion de les dépouiller. Dirait-on de quelqu'un qui cambriole une maison qu'il est en conflit avec le propriétaire ? Pas forcément. Donc, parmi toutes les formes de déploiement de la violence, certaines s'inscrivent clairement dans un conflit – soit qu'on désire l'entretenir, soit qu'en veuille au contraire en sortir –, mais il y a aussi des formes qui sont simplement une absence de paix ou, plus exactement, une absence de non-agression.

S. L. : Parlons dans ce cas d'« antagonismes collectifs » ? Et, à ce moment-là, un dénominateur commun ne serait-il pas la haine, ou du moins sinon la peur du moins une certaine déshumanisation de l'autre ? Un rapport à l'altérité qui diffère entre les membres de son groupe et les membres d'un autre groupe ?

C. D. : C'est justement l'intérêt, je crois, de la classification. Je ne suis pas certain qu'il y ait un dénominateur commun, hormis le fait qu'il s'agit de groupes qui s'affrontent physiquement. Mais tout n'obéit pas à la même logique. Et si on essaie de chercher le sac dans lequel on va tout rentrer, en fait, on ne va rien trouver ou on va commettre des erreurs. Il y a quelques mois, le *Monde diplomatique* a publié un article qui rapportait les souvenirs d'individus, à présent rangés, qui prenaient part à des bagarres de quartier dans les années 1970-1980. Les affrontements entre bandes, c'est quelque chose qui existe encore aujourd'hui et, dans un certain nombre de cas, cela correspond évidemment à des luttes économiques, par exemple des trafiquants de drogue qui veulent s'assurer un monopole, mais, dans un certain nombre d'autres cas, pas du tout. C'est simplement que nous, on est de tel quartier et que les autres sont de tel autre endroit. L'ancien loubard interviewé dans l'article avait une phrase magnifique, où il disait en substance : « En fait, derrière tout cela, il n'y avait pas de la haine. Il y avait simplement de la compétition [ou de l'affrontement, il faudrait que je retrouve la manière dont il le formulait]. » Mais voilà : ce n'est même pas forcément de la haine ! Alors, que dans la guerre il y ait de la haine, certes ; en ce qui concerne la vendetta, je n'en suis même pas certain. Cela dépend. Pour la chasse aux têtes, c'est pareil, cela dépend des situations, et, je le répète, je pense que toutes ces formes d'affrontements correspondent à des situations et à des logiques différentes et je ne vois pas comment on trouvera le dénominateur commun à tout cela. Et, justement, l'intérêt, c'est qu'il n'y a peut-être pas de dénominateur commun – du moins, il y a certains dénominateurs communs à certaines pratiques. Il faut comprendre qu'il peut s'agir de phénomènes très différents.

S. L. : D'accord, on ne va peut-être pas trouver un dénominateur commun. Mais il y a tout de même un effet de groupe. C'est une construction de groupe : « Mon groupe et moi, nous allons agir. » Ce que nous avons vu aujourd'hui, c'est qu'il existe en fait beaucoup d'entités, étatiques ou non, qui sont construites sur la guerre, qui sont constitutives ou consubstantielles de la guerre. C'est l'exemple donné par C. Jeunesse en Indonésie : ils existent parce qu'ils sont en guerre. De nombreux pays du monde perdurent parce qu'ils sont en guerre ; s'ils n'étaient plus en guerre, ils cesseraient d'exister. Donc, c'est un peu comme si on se construisait une identité collective par le conflit. C'est cet aspect qui peut regrouper les différentes modalités.

Alexandre Hamez : Je ne suis pas du tout de votre milieu, je travaille dans le secteur privé et je suis informaticien. Donc vous m'excuserez si je n'utilise pas les bons termes. Si l'on enlève la partie corporelle du conflit, tout ce que vous dites m'évoque beaucoup les conflits dans une entreprise. Là où je trouve que la classification est intéressante, c'est qu'elle permet de voir pourquoi on a les mêmes mécanismes dans une entreprise. Je suis désolé, je fais ce que je sais qu'il ne faut pas faire, c'est-à-dire prendre des exemples personnels, mais le fait que les humains se définissent dans des groupes, c'est exactement ce que j'observe en ce moment même dans une très grande entreprise. On se construit dans cette logique, avec des groupes « eux contre nous ». C'est pour cela que je trouve ça intéressant de classifier. Parce que, en fait,

on chasse des têtes aussi ! Personnellement, je me rends compte que je suis aussi en train de chasser des têtes – d'un point de vue conceptuel : heureusement, je n'arrache pas la tête de mes ennemis ! –, mais j'ai des ennemis, que je dois combattre pour exister. Et c'est presque le propre de l'entreprise.

Maxime Petitjean : Je sais que dans le cadre du colloque, c'est C. Darmangeat qui est censé faire parler l'esprit de B. Lahire, mais il me semble que c'est l'un des invariants anthropologiques qu'il identifie dans son livre : ce qu'il appelle sauf erreur « la loi d'attraction des semblables ». Elle consiste en gros à dire que cette conflictualité est consubstantielle de l'existence de groupes au sein de diverses espèces, humaines ou non. Donc, c'est un trait qui semble être une propriété du vivant. Et puis, je voulais aussi rebondir sur les réflexions tout à l'heure à propos de l'utilité de classer les phénomènes. Du point de vue qui est le mien, celui d'un spécialiste de l'Antiquité, cela a tout de même une certaine utilité. Je pense qu'il y a quelques grands noms qui le rappellent : J.-P. Vernant ou P. Vidal-Naquet, par exemple, qui se sont beaucoup inspirés des travaux d'anthropologues pour essayer de mieux comprendre le monde grec ou le monde romain. Le fait de classer certains phénomènes, certains rites d'initiation, pouvait aussi les aider à percevoir des choses qui n'étaient pas forcément perceptibles, en tout cas à travers le prisme des sources grecques et romaines qui possèdent un certain nombre de biais, qui font qu'on ne perçoit pas forcément des aspects qui peuvent apparaître plus évidents à des anthropologues. Cela me semble s'appliquer d'autant plus dans le cas de la guerre, car, là, les sources gréco-romaines présentent un prisme, que je présenterai d'ailleurs demain, qui est très net et qui consiste à considérer que toutes les formes de conflits armés qui ne sont pas étatiques, qui n'opposent pas des communautés politiques sont des non-guerres. Ce sont des événements dont on ne va pas vraiment tenir compte ou qu'on va expédier un peu comme du brigandage, du pillage, des choses que les anthropologues définiraient bien sûr différemment, avec des outils conceptuels qui passent précisément par des comparaisons et un travail de classification.

P. L. : La comparaison tous azimuts à laquelle nous procédons permet par exemple de comprendre que si nous passons notre temps, y compris ces jours-ci, à exterminer les autres, à déverser des bombes à l'aube parce qu'ils ne sont pas humains, il n'en va pas partout de même. Si je parlais du petit des ennemis yewarenaasa, c'est parce que notre collègue I. Hodder, que connaissent les archéologues, expliquait que les gens marquent leur culture matérielle pour être différents, alors que rien ne distingue un Baruya d'un Yewarenaasa, pas même la langue. Un Baruya parle tout comme un Yewarenaasa, s'habille comme un Yewarenaasa, pratique les mêmes initiations, partage probablement les mêmes mythes, mais il est prêt à éclater le crâne de leurs bébés. Je dis cela parce qu'il est tentant de dire qu'on déshumanise celui qu'on tue : non, on ne le déshumanise pas.

Je passe à autre chose : pour les comparaisons, si je n'avais pas lu D. Fabre et J.-C. Schmitt sur les revenants, je ne pourrais pas comprendre le retour des esprits récents au cœur de la Nouvelle-Guinée. Dire quelque chose qui puisse servir à l'archéologie, c'est extraordinairement compliqué. Mais si l'on peut faire ce genre de métier (l'histoire, l'archéologie…) – et je ne fais rien d'autre que de citer une fois de plus M. Godelier dans l'introduction aux *Fondements des sociétés humaines* –, c'est parce que partout sur Terre, les gens ont eu à traiter des problèmes identiques. Avec qui peut-on avoir des rapports sexuels ? À qui les enfants appartiennent-ils ? Comment donner du sens dans le monde ? Comment peuple-t-on l'invisible ? Comment organise-t-on les rapports entre hommes et les femmes ? Comment organise-t-on le politique ? En anthropologie, on ne dit pas tout de suite : « Je vais trouver un truc génial qui va être cité dans tous les manuels de philosophie de la planète. » Non, on essaye de comprendre la mayonnaise locale, et c'est à cela que sert ce genre de catégorie qu'on affine par essais et erreurs. J'ai la chance d'appartenir à une génération où J.-P. Vernant passait après P. Vidal-Naquet, qui passait après un archéologue, qui passait après un anthropologue ; bien sûr, vous avez cent fois raison de rappeler que ces gens-là ont utilisé des catégories. Mais ils essayaient de comprendre le monde grec. Ils ne faisaient pas ce qu'on appelait autrefois en archéologie de la *middle range theory* – je n'ai jamais compris si c'était une théorie de terrain moyen ou une théorie construite dans un monde moyen. Moi, ce que j'essaie de faire chez les Anga, c'est de la *middle range theory*. On peut comparer les phénomènes. Après, le passage à l'échelon supérieur doit être contrôlé. En effet, il a des conflits dans les entreprises – il ne faut surtout pas le dire, mais il y a aussi des conflits entre universitaires ! Il y a des rivalités qui n'impliquent pas des jeunes guerriers, mais des jeunes qui font autre chose. En jeu, il y a une récompense, un trophée. Il y a quelque chose : de l'argent, la joie d'avoir fait passer ses propres idées… Toute l'anthropologie des sciences et des techniques montre les querelles d'ingénieurs et les querelles d'école. Donc, lorsque je vais chasser une tête pour que les ceux du sixième passent après moi dans tel contrat, on forme un collectif. Mais il y a un but, il y a un objectif. Certes, il arrive un moment où ils sont si antipathiques qu'on a envie de les vaincre juste pour le plaisir, mais vous avez raison, dans ces affaires-là, tout ne se traduit pas dans par des coups de masse d'arme sur la tête.

Isabelle Crevecoeur : J'ai une question peut-être un peu plus générale et de non-ethnologue par rapport aux différentes présentations qui ont eu lieu aujourd'hui, avec le regard d'une archéologue sur la temporalité. En fait, par rapport à tout ce que vous avez présenté, c'est cette dimension qui me manque. On voit une diversité géographique, peut-être aussi un peu temporelle à votre échelle – sur quelques centaines à quelques milliers d'années peut-être –, mais je me demande si, dans ce que vous avez pu observer, se trouvent des cas recensés, documentés, de changements de comportement de populations sur ce temps, même très court ? Et sinon, comment l'interprétez-vous ?

C. D. : Une première réponse, qui ne fera vraiment qu'enfoncer une porte ouverte, et j'imagine qu'il se trouvera des collègues qui auront davantage de choses à dire. En ethnologie, bien souvent, on n'a pas tellement eu le temps de voir les changements. Ou plus exactement, on en a vu un, brutal : le résultat de la colonisation. C'est d'ailleurs une grande discussion : la colonisation a-t-elle plutôt développé les phénomènes conflictuels, guerriers, ou, au contraire, les a-t-elle plutôt éteints ? Ce point a nourri de grandes querelles. Il me semble que la bonne réponse consiste à dire que, dans certains cas, elle les a développés, typiquement en Amérique du Nord, avec les guerres des Indiens pour les routes commerciales. Mais, au bout du compte, dans tous les cas, elle les a éteints. En proclamant qu'elle détenait dorénavant le monopole de la violence, nous sommes bien d'accord sur le fait que l'étatisation a remplacé une violence par une autre. Mais ce faisant, elle a éliminé les formes locales. En Australie, c'est très clair. Auparavant, les gens qui disposaient de leur violence pouvaient entreprendre des vendettas, parfois même des guerres, de grandes batailles régulées, etc. et quand l'État australien arrive, il dit : « Maintenant c'est fini. Si vous avez un problème, vous passez par moi, par les policiers. » Un exemple historique classique est celui de la reconstruction de l'État chez les barbares dans le haut Moyen Âge, où la royauté essaie de s'interposer dans les vengeances privées en s'imposant comme l'interlocuteur et l'intermédiaire obligé. On a donc tout de même quelques cas historiques, avec les Australiens qui racontent en substance qu'avant que les Blancs arrivent, c'était comme faire l'armée tout le temps. C'est ce que racontait P. Lemonnier : on s'endormait avec ses armes, on se levait avec ses armes, on n'allait pas uriner sans ses armes, etc. Maintenant que les Blancs sont là, on a d'autres problèmes, mais au moins on n'a plus celui-là ! Donc, oui, l'impact de la colonisation est évident. Après a-t-on d'autres éléments ? En dehors de celles influencées par l'Occident, je ne crois pas qu'on ait beaucoup de séquences chronologiques en ethnologie.

P. L. : Même influencées par l'Occident… La « modernité », comme on dit, c'est un package si compliqué ! C'est effectivement l'État qui dit : « Il ne faut pas faire la guerre, vous vous rassemblez, vous creusez des toilettes, etc. » C'est l'Église qui dit : « Vous avez une âme, et qu'il va falloir la sauver. » C'est le marché qui dit que vous pourriez aller travailler dans les plantations pour y revenir avec au moins une machette et une serviette de bain au bout de deux ans de travail, et cela, c'est tellement bien ! C'est l'école. Nous, nous sommes tous en faveur de l'école, mais on ne soupçonne pas son rôle de rouleau compresseur. Et c'est la santé. Les gens adorent être en bonne santé. Donc comprendre non pas comment une société se délite, mais comment elle se transforme, c'est essentiel. Mais il faut être là pour le voir et il faut être là au bon moment.

I. C. : Mais au-delà de ce choc, la question est celle de la profondeur de ce que vous enregistrez. Un travail presque phylogénétique est-il effectué sur ce qui est observé, sur ces mythes, ces rituels, ces passages et ces concepts de guerre sur un temps un peu plus long ? Quand on interroge ces populations, a-t-on une idée de l'origine même de ces traditions en termes de temps ? Parce qu'on voit bien que les populations bougent et changent…

P. L. : Pour la Nouvelle-Guinée, non. En ce qui concerne le changement qui renvoie à la place que tenait auparavant la guerre dans la vie des gens, il y a des endroits dans les hautes terres de Nouvelle-Guinée où dès que les gendarmes sont arrivés, les femmes n'ont pas été les seules à dire : « Ouf ! On ne va plus faire la guerre. » Et puis, à cinq kilomètres de là, il y a des gens qui ont continué à faire la guerre dans leur coin. Par ailleurs, on a des créations de mythes. Il y a un article de J. G. Ballard absolument merveilleux sur des mythes dans lesquels des puits de pétrole apparaissent, ou des choses de ce genre, mais sur le rapport à la guerre, non. Ce sont les résurgences qu'il faudrait revoir, mais les résurgences sous des formes telles que vous les avez peut-être lues dans *Le Monde* il y a un mois. Non seulement les gens font la guerre en Nouvelle-Guinée, mais il y a dorénavant des mercenaires équipés d'armes automatiques. Les historiens, eux, savent des choses de ce genre. Ils voient se transformer les rapports à la guerre.

Maurice Fhima : Je voudrais évoquer un cas très simple qui est rapporté par A. Testart. Un aborigène australien ayant tué un Blanc va en prison. Il y reste pendant un bon moment. Il revient dans sa tribu, et les règles de mariage ont complètement changé. On ne sait pas pourquoi, mais les Blancs n'y sont pour rien. C'est un phénomène interne à la tribu. Ils sont passés d'une forme à une autre. C'est un cas avéré – enfin, j'espère !

Inconnu : Je ne suis pas du tout spécialiste de la question, mais je voudrais faire un parallèle audacieux avec la question de la guerre. Est-ce que finalement celle-ci ne s'apparenterait pas à une espèce d'horrible carnaval ? Je pense à R. Girard et à la question de la remise en ordre d'un monde et d'une société. Ça, c'est une chose. Après, il me semble qu'il y a des différences qui ont été identifiées par des gens compétents que j'ai écoutés depuis ce matin sur la question même de la guerre menée par une quête de richesses et de territoires, et celle qui se manifeste face à l'autre, l'étranger, celui qui n'est pas de chez nous. Quant à la vendetta et à la razzia, je dirais qu'il y a des différences. La vendetta, dans son acception italienne, ou sicilienne, est une affaire de famille qui ne débouche pas forcément sur ce qu'on pourrait appeler une guerre ; quant à la razzia, un terme qui vient du nord de l'Afrique, elle consistait de la part d'un groupe à lancer une expédition afin d'acquérir des richesses ou des femmes. Cette question de la guerre est très difficile, à commencer par sa définition. En ce qui concerne les mythes fondateurs de la guerre, je ne connais pas grand-chose au sujet, mais un peu. Il me semble que dans la création mythique, au départ, il y a toujours un conflit. On a parlé de conflits entre des divinités supposées pour la construction du mythe et finalement cette question du mythe pouvait aussi produire le phénomène de guerre.

Jürg Helbling : Pour répondre à ta question, je pense que chez les Australiens, mais aussi chez les autres chas-

seurs-cueilleurs, le point décisif est la sédentarisation – soit à cause des sécheresses accumulées ou bien à cause de l'obligation pour les enfants de fréquenter l'école. La sédentarisation a de grandes conséquences parce que c'est avec elle que, pour la première fois, il existe vraiment des groupes patrilinéaires qui vivent ensemble sur de longues durées, ce qui a pour conséquence d'augmenter énormément la fréquence des rituels : il y a des rituels deux cents jours par an ! Cela se conjugue avec d'autres facteurs pour donner aux hommes, pour la première fois, une prépondérance vis-à-vis des femmes. C'est ce que D. Bell décrit pour les Warlpiri, et A. Yengoyan pour les Pitjantjatjara et les Warlpiri, mais il y a aussi des descriptions sur les Inuits : il s'agit vraiment d'un mécanisme assez commun.

"The body of my enemy": Armed conflicts in societies without wealth
Proceedings of the meeting of the Société Préhistorique Française, Toulouse (23–24 April 2024)
Edited by Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon and Nicolas Teyssandier
Société Préhistorique Française, 2026 (Séances de la Société Préhistorique Française, 23)
pp. 211–214
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

Debate, end of the first day

Arthur Gicqueau: It is time to move on to discussion, particularly on the basis of the ethnographic examples we've seen today. We can return to the potential points of consensus or, on the contrary, of disagreement. Today we have seen the great diversity that prevails both in the forms of confrontation and in the motivations behind them. This raises the question whether it is useful to try to classify all these conflicts. We saw this, for example, with the case of the Anga in Papua New Guinea. And I'd like to ask P. Lemonnier: do you think, for example, that it is possible to classify the examples you presented in the table that Christophe [Darmangeat] showed us this morning?

Pierre Lemonnier: I asked Christophe [Darmangeat] this question a few weeks ago, when I read the outline of his talk. The question is: why do we need categories? If categories help us think, because we compared them with each other, that's fine. I always use a very simple example: when I was writing my thesis, over 50 years ago, you had to say: "This thing looks like such and such a trap from A. Leroi-Gourhan, volume two, page 37, Figure 56." But honestly, who cares? It's like the people who write theses today saying, "it is definitly a totemic ontology". But if the Descolian totemic ontology is of no use to you, there's no point in mentioning it! So what do we actually get out of such categories? I talked about something else. I explained how warriors are made, who are the actors of war, including the invisible ones, like shamans… We don't always think about things like that. I am impressed that we can have such knowledge of a planetary mythology. Narrow categories are useful to making contrasts. As I said earlier: "A feud can turn into war, and a war can turn into a feud…" But again, who cares! People use the category. Perhaps the category is something else again, which will make it possible to think about the two or three things at once. That is why I did not hesitate to recall C. Lévi-Strauss and trade. In New Guinea, the exchanges of wealth temporarily take the place of the exchanges of blows. And in many societies, one cannot think about the exchange of violence (injuries, deaths) without also thinking about the exchanges of wealth. So, if Christophe [Darmangeat] has been doing this for months, he must have something in mind. Here, let me help: are there any precedents on this from A. Testart's side?

Christophe Darmangeat: Yes, A. Testart did try to work on this subject, in a way that I find only half satisfactory. This is found in a text that was once public, and is now supposedly unavailable… although it is in fact still accessible online if you search the Internet properly, it should be republished in a few months. He approached the question by first looking at the goals (among the confrontations, some aim for political domination, others for economic gain, etc.) and second by what he called the "limited" (or not) intent. Thus, if revenge is carried out without restraint, is a "war of vengeance"; if it has a limited intent, it is a feud. For looting, he used the same distinction between a war of looting and a razzia. In my opinion, there is a better solution, which is the one I proposed this morning, because this presentation still has its limits and various problems. But fundamentally, why make categories? To help us find our way around! In Australia, there are fights involving 200 men on each side, but as soon as one of the fighters is seriously injured, people stop everything and celebrate together. Call it a war if you like—a "ritual" war, a "whatever you want" war. But even though there are armed people fighting, you have to understand that it is something that simply has nothing to do with war, both in its aims and its methods. Socially, it is not the same thing at all. So we have to put words on this phenomenon—which is complicated, because a priori, we don't have any! That's why I make a table with boxes. It is crucial to understand that behind this custom, there is certainly the idea of restoring harmony and peace, but by definition, there are no winners or losers. It's a fight that is supposed to end that very evening, and for good. If we don't carry out this classification work, we can't make sense of it. That's why I think it's important. And even if it means anticipating tomorrow's discussion, when you're an archaeologist and you find a certain number of dead people somewhere, you think to yourself: groups fought here. If we're not careful, we assume that if there are a lot of bodies, it was a war, and if there are fewer bodies, it's a feud. At best, we try to make that distinction. But in fact, it can be many other things. Without giving away tomorrow's debate, I remain very skeptical about the possibility of identifying the different scenarios through archaeology. But as you said, it's better to say

nothing than to say something wrong. And so, rather than going straight ahead and saying that it was a war—simply because war is all we know—it is better to understand that this struggle could have been part of a different logic. That is why, in my opinion, we must start by classifying the different forms of confrontation. This also allows us to realize, in a very trivial way, how the formation of the State eliminated almost all the forms that I have presented, except for war. The state does not just eliminate feuds; it eliminates all conventional confrontations, razzia, headhunting, and so on. So there are various logics at play here, which means that we can then attempt to link them to different forms of society. But I have already talked at length, and not everyone has to agree!

Sylvain Lemoine: In that case, couldn't we simply talk about conflicts between groups?

C. D.: Yes, the term 'conflict' has the advantage of being less loaded than 'war'. So, indeed, we can say that war is a subcategory of conflict. However, even 'conflict' does not apply to every situation. For example, I mentioned sports; you could argue that it is a bit different, since there are normally no deaths or injuries. But even in a practice such as headhunting, for example, you don't have to be in conflict with the people you are going to hunt. You just have to be at odds with them. The same goes for razzia. After all, you have nothing against these people, you have no quarrel with them, but you can seize an opportunity. Some people are passing by, and you take the chance to rob them. Would you say that a burglar is in conflict with the homeowner? Not necessarily. So, among all the forms of violence, some are clearly part of a conflict, either because one wants to perpetuate it or, on the contrary, one wants to get out of it. But there are also forms that are simply an absence of peace or, more precisely, an absence of non-aggression.

S. L.: Let's talk about collective antagonisms. And in that case, wouldn't a common denominator be hatred, or at least if not fear, then at least a certain dehumanization of the other? Is it a relationship to otherness that differs otherness between members of one's own group and members of another group?

C. D.: That, I believe, is precisely the point of classification. I'm not sure there is a common denominator, apart from the fact that we are talking about groups that physically confront each other. But not everything follows the same logic. And if we try to fit everything into the same bag, we will find nothing or we will make mistakes. A few months ago, the *Monde Diplomatique* published an article that reported the memories of guys who are now settled down, but who took part in neighborhood fights in the 1970s and 1980s. Fights between gangs is something that still happens today and, in somes cases, clearly correspond to economic struggles, for example drug traffickers who want to secure a monopoly. But in many other cases, it doesn't. It's simply that we are from a certain neighborhood and the others are from another. One former gang member interviewed in the article had a wonderful phrase, saying essentially: "In fact, behind all this, there was no hatred. There was simply competition (or confrontation, I'd have to find the way he put it)" But here's the thing: it's not even necessarily hatred. So, there is certainly hatred in war; as far as feuds are concerned, I'm not even sure. It depends. It's the same for headhunting; it depends on the situation and, I repeat, I think that all these forms of confrontation correspond to different situations and logic and I don't see how we can find the common denominator for all of them. In fact, the point is that there may not be a common denominator—at least, there are certain common denominators for certain practices. It is important to understand that these can be very different phenomena.

S. L.: Okay, maybe we won't find a common denominator. But there is still a group dynamic at play. It's a group construct: "My group and I are going to take action." What we saw today is that there are in fact many entities, state or otherwise, that are built around war, that are constitutive or consubstantial with war. Take the example given by C. Jeunesse in Indonesia: they exist because they are at war. Many countries in the world survive because they are at war; if they were no longer at war, they would cease to exist. So, it is as if building a collective identity is constructed through conflict. This is the aspect that can bring together the different modalities we've discussed.

Alexandre Hamez: I'm from your field at all, I work in the private sector and I'm an IT specialist. So please you excuse me if I don't use the right terms. If we remove the physical aspect of conflict, everything you're describing reminds me a lot of conflicts in a company. What I find interesting in this classification is that it allows us to see why we have the same dynamics happen in a business environment. I know I shouldn't use personal examples, but the fact that humans define themselves in groups is exactly what I'm observing right now in a very large company. We build ourselves around this logic, with "us versus them" groups. That's why I find it useful to classify these things, because, in a way, we are also headhunting! Personally, I realize that I am also headhunting—from a conceptual point of view: fortunately, I don't literally tear the heads off my enemies!—but I do have adversaries I need to fight in order to exist. And that is almost the nature of business.

Maxime Petitjean: I know that during the conference, Christophe [Darmangeat] is the one who is supposed to express B. Lahire's thoughts. But it seems to me that this is one of the anthropological invariants that B. Lahire identifies in his book: what he calls, if I'm not mistaken, the law of attraction among similar people. Basically, it says that collective conflict is inherent in the existence of groups within various species, human or otherwise. So, it appears to be a fundamental trait of living beings. And then I also wanted to respond to the earlier comments about the usefulness of classifying phenomena. From my point of view, as a specialist in Antiquity, classification does have a certain usefulness. I think there are some major figures who remind us of this: J.-P. Vernant or P. Vidal-Naquet, for example, who drew a lot of inspiration from the work of anthropologists in trying to better understand the Greek or Roman worlds. By clas-

sifying certain phenomena, such as initiation rites, they could perceive things that were not necessarily visible otherwise, at least not through the prism of Greek and Roman sources, which are subject to a certain number of biases, which mean that we do not necessarily perceive aspects that may appear more obvious to anthropologists. This seems especially relevant in the case of war, because here the Greco-Roman sources show a very clear perspective, which I will present tomorrow, that considers any form of armed conflict that is not state-based, that does not pit political communities against each other, as non-wars. These are events that are largely dismissed or categorized as banditry or looting, things that anthropologists would of course define differently, with conceptual tools that involve comparisons and classification work.

P. L.: The wide-ranging comparison we are making makes it possible, for example, to understand that while we spend our time, even nowadays, exterminating others, dropping bombs at dawn because they are not human, it is not the case everywhere. I mentioned the children of the Yewarenaasa enemies because our colleague I. Hodder, whom archaeologists know, explained that people mark their material culture in order to be different, even though nothing distinguishes a Baruya from a Yewarenaasa, not even language. A Baruya speaks, dresses, and undergoes the same initiations just like a Yewarenaasa, probably shares the same myths, yet he is willing to smash the skulls of their babies. I say this because it is tempting to say that we dehumanize those we kill. No, we do not actually dehumanize them. I'll move on to something else: for the sake of comparison, if I hadn't read D. Fabre and J.-C. Schmitt on revenants, I wouldn't be able to understand the return of recent spirits to the heart of New Guinea. Saying something that can be useful to archaeology is extraordinarily complicated. But if it is possible to do this kind of work (history, archaeology, etc.)—and I am doing nothing more than quoting M. Godelier once again in the introduction to *Fondements des sociétés humaines*—it is because people all over the world have had to deal with identical problems: with whom can one have sexual relations? To whom do the children belong? How can one give meaning to the world? How does one populate the invisible? How does one organize the relationship between men and women? How does one organize politics? In anthropology, we don't immediately say, "I'm going to find something brilliant that will be cited in every philosophy textbook on the planet". No, we try to understand the local situation, and that's what these categories are for, refined through trial and error. I am fortunate to belong to a generation where J.-P. Vernant came after P. Vidal-Naquet, who came after an archaeologist, who came after an anthropologist; of course, you are right to point out that these people used categories. But they were trying to understand the Greek world. They were not doing what was once called "middle range theory" in archaeology—I have never understood whether it was a theory of middle ground or a theory constructed in a middle world. What I am trying to do with the Anga is middle range theory. We can compare the phenomena. Then, the move to the next level must be controlled. Indeed, there are conflicts in companies—though we shouldn't say it, there are also conflicts between academics! There are rivalries that do not involve young warriors, but young people who do other things. At stake is a reward, a trophy. There is something: money, the joy of having one's own ideas accepted. The whole anthropology of science and technology shows the quarrels of engineers and the quarrels of schools. So, when "I'm going to play one off against the other so that the guys in the sixth floor get the contract after me", we form a collective. But there is a goal, there is an objective. Of course, there comes a time when they are so unpleasant that you want to beat them just for the fun of it. But you're right: in these cases, not everything translates into blows with a war club on the head.

Isabelle Crevecoeur: My question is perhaps a little more general and non-ethnological, regarding the various presentations that we have heard today, with an archaeologist's view of temporality. In fact, in relation to everything you have presented, this is the dimension that I am missing. We see geographical diversity, perhaps also some temporal diversity on your scale—over a few hundred to a few thousand years perhaps. But I wonder if in what your observations, there are any recorded, documented cases of changes in the behavior of populations over this time, even if it is very short? And if not, how do you interpret it?

C. D.: This is just a first response, which will really only state the obvious, and I imagine that some colleagues will have more to say. In ethnology, very often, people have not had much time to see changes. Or more precisely, they have seen one major abrupt change: the result of colonization. This is a major point of discussion: did colonization increase conflict, or warlike phenomena, or on the contrary, did it actually suppress them? This question has fueled major quarrels. It seems to me that the correct answer is to say that in some cases colonization did increase conflict, for example, in North America with the Indian wars over the trade routes. But ultimately, in all cases, it suppressed them. We all agree that by proclaiming that it now held a monopoly on violence, state control replaced one form of violence with another. But in doing so, it eliminated local forms of violence. In Australia, this is very clear. Previously, people could take matters into their own hands, undertake feuds, sometimes even wars, large regulated battles, etc. When the Australian state arrived, it said, "Now it's over. If you have a problem, you go through us, through the police". A classic historical example is that of the reconstruction of the state among the barbarians in the early Middle Ages, where royalty tried to intervene in private feuds by imposing itself as the obligatory intermediary and interlocutor. So, we do have a few historical cases, with the Australians essentially saying that before the whites arrived, it was like being in the army all the time. As Pierre [Lemonnier] said: we went to sleep with our weapons, we got up with our weapons, we didn't even go for a pee without our weapons, etc. Now that the white people are here, we

have other problems, but at least we don't have that one anymore! So yes, the impact of colonization is obvious. But do we have any other elements? Apart from those influenced by the West, I don't think we have many chronological sequences in ethnology.

P. L.: Even influenced by the West… "Modernity", as it is called, is such a complicated package! It is effectively the State telling you: "You must not make war, you must gather together, dig toilets, etc." It is the Church telling you that you have a soul and it needs to be saved. It's the market telling you that you could go and work on plantations and come back with at least a machete and a bath towel after two years of work, and that is supposed to be great! It's the school system; we all support education, but we don't realize the pressure it puts in everything. And it's healthcare. People love being healthy. So, it is essential to understand not how a society disintegrates, but how it transforms. But you have to be there to see it, and you have to be there at the right time.

I. C.: But beyond this shock, the real question is how deeply you investigate what you record. Is almost phylogenetic work being done on what is observed, on these myths, rituals, passages and concepts of war over a somewhat longer timescale? When we interview these populations, do we have any idea of the very origin of these traditions in terms of time? Because we can see that populations move and change…

P. L.: Not for New Guinea. When it comes to changes related to the place previously held by war in people's lives, there are parts of the New Guinea highlands where, as soon as the policemen arrived, women weren't the only ones to say: "Phew! We're not going to be at war any more." And then, five kilometers away, there are people who have continued to wage war in their own area. On the other hand, there are also newly created myths. There is an absolutely wonderful article by J. G. Ballard about myths in which things like oil wells appear. But as for the relationship to war, no. What we need re-examine are the resurgence of wars, but in forms such as those you may have read about in *Le Monde* a month ago. Not only are people waging war in New Guinea, but there are now mercenaries equipped with automatic weapons. Historians know about things like this. They see how attitudes toward war are changing.

Maurice Fhima: I would like to mention a very simple case that is reported by A. Testart. An Australian Aboriginal killed a white man, went to prison and stayed there for a long time. When he returned to his tribe, and the marriage rules had completely changed. We don't know why, but the Whites had nothing to do with it. It was an internal phenomenon within the tribe. They had shifted from one form to another. It's a documented case—well, I hope so!

Unknown person: I am by no means an expert on the subject, but I would like to draw a bold comparison with the issue of war. In the end, could it be that war is some kind of horrible carnival? I am thinking of R. Girard and the question of restoring order to a world and a society. That is one aspect. Then, it seems to me that there are differences that have been identified by experts I have listened to since this morning, between wars waged for wealth and territory, and those in response to the other, the stranger, the outsider, the one who is not from our country. As for vendetta and razzia, I would say that there are differences. Vendetta, in its Italian or Sicilian sense, is a family matter that does not necessarily lead to what we might call a war. And as for razzia, a term that comes from North Africa, referred to a group launching an expedition to acquire wealth or women. This question of war is very difficult, starting with its definition. As for the founding myths of war, I don't know much about it, but a little. It seems to me that mythical creation always begins with a conflict. There are stories of conflicts between deities for the construction of the myth, and ultimately this question of myth could also give rise the phenomenon of war.

Jürg Helbling: To answer your question, I think that for Australians, but also for other hunter-gatherers, the decisive factor is sedentarization. Either because of accumulated droughts or because children are required to attend school. Sedentarization has major consequences because for the first time, truly patrilineal groups begin that live together for long periods of time. This greatly increases the frequency of rituals: there are rituals two hundred days a year! This, combined with other factors, gives men, for the first time, a preponderance over women. This is what D. Bell describes for the Warlpiri, and what A. Yengoyan describes for the Pitjantjatjara and the Warlpiri. But there are also similar descriptions for the Inuit: it is really a fairly common mechanism.

« Le Corps de mon ennemi » : conflits armés dans les sociétés sans richesse
Actes de la séance de la Société préhistorique française, Toulouse (23-24 avril 2024)
Textes publiés sous la direction de Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon et Nicolas Teyssandier
Paris, Société préhistorique française, 2026 (Séances de la Société préhistorique française, 23)
p. 215–218
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

Violences interpersonnelles dans la vallée du Nil à la Préhistoire

Isabelle Crevecoeur

DISCUSSION

Nicolas Tessandier : J'avais juste une question, un point qui est peut-être trivial, mais si j'ai bien compris, tu dis que Jebel Sahaba est un cimetière « spécialisé », dans le sens où on y a enterré des individus morts en grande majorité de mort violente.
Isabelle Crevecoeur. Je ne dis pas cela. C'est une hypothèse, mais comme on retrouve d'autres sites avec des niveaux de violence identiques, ce n'est pas mon hypothèse privilégiée.
N. T. : Donc, tu penses qu'ils sont représentatifs de ce qui est arrivé aux populations de cette région dans ce temps donné.
I. C. : Il me semble.
François Bon : Pour aller dans le sens d'I. Crevecoeur sur le fait que ce n'est peut-être pas l'hypothèse qu'il faut privilégier, la difficulté que nous avons eue est de déterminer à quelle tradition technique s'associent ces microlithes. Parce qu'effectivement, ce n'est pas facile de reconstituer une panoplie technique uniquement à partir d'une catégorie fonctionnelle comme celle-ci. De plus, c'est une technologie qui montre une grande diversification. Le meilleur point de comparaison que nous avons trouvé, c'est le site de Tushka, et plus précisément Tushka B. On y trouve par ailleurs des sépultures qui possèdent à peu près de même taux de lésions et, à la différence de Jebel Sahaba, il est associé à un habitat résidentiel. C'est cet habitat résidentiel qui, dans toute la région, fournit la technologie la plus compatible avec les projectiles qui ont par ailleurs massacré les infortunés occupants du cimetière de Jebel Sahaba. On a donc deux sites côte à côte qui témoignent de taux de violence très élevés, dont l'un des deux seulement (parce que l'autre n'a pas d'habitat résidentiel associé, celui-ci n'ayant pas été trouvé, ou en tout cas pas fouillé) possède une technologie compatible. Donc ils ont bien été tués par des gens qui *a priori* possédaient une technologie assez proche de la leur.
Christian Jeunesse : La diversité des industries est donc perceptible à l'intérieur de la série de Jebel Sahaba. Est-ce une vraie diversité des industries ou une diversité des armatures ?
F. B. : Des armatures.
C. J. : Ce n'est pas tout à fait la même chose.
I. C. : Il y a deux aspects. Le premier est une diversité régionale de ces industries, c'est-à-dire qu'ils fabriquent tous des microlithes, mais visiblement pas de la même manière. C'est ce qui a amené à ces différents noms d'industries que j'ai cités au début. Comme à chaque fois, ce sont, disons, des micro-cultures. Et après, il y a la diversité des armatures.
F. B. : C'est un moment très complexe du point de vue des traditions culturelles. Dans une région restreinte et sur des intervalles de temps assez courts, on trouve des industries très différentes. Ainsi avec ce que tu nous as montré de Wadi Kubbaniya, où l'on observe une industrie complètement différente de celle de Jebel Sahaba. Technologiquement, ce ne sont pas les mêmes fondamentaux. En l'occurrence, c'est un peu plus ancien. Il y a aussi des choses qui sont plus proches dans le temps et qui sont très différentes. Cela, c'est une réalité. L'autre réalité, c'est qu'en plus, dans certaines industries comme celle qui est représentée à Jebel Sahaba et à Tushka B, les gens font des choses assez différentes au niveau des armes. D'ailleurs, tu parles de projectiles à juste titre, mais vu les grandes différences de massivité dans les pointes, on peut penser qu'effectivement une bonne partie sont réellement des projectiles. Certains, d'ailleurs, sont certainement armés en armature latérale, avec des micro-éclats qui seraient complètement indistincts s'ils n'avaient pas été trouvés dans des corps. Sans cela, on ne pourrait pas du

tout deviner que ces éléments ont potentiellement armé des flèches. Et puis, il y a des choses très massives qui, à mon avis, sont plutôt des armes d'hast. Je pense à des armes de corps à corps parce qu'elles sont extrêmement massives, et on ne voit pas du tout quels systèmes d'emmanchement permettraient de fonctionner sur des projectiles légers tels que des flèches.

I. C. : Tu as raison, j'aurais peut-être dû insister davantage sur ces lances.

C. J. : Que sait-on de la durée d'utilisation du cimetière, en dehors du fait de dire qu'il a duré « un certain temps » parce qu'on y voit des recoupements ?

I. C. : On n'a évidemment pas de possibilité de chronologie C14. Pour la plupart, les datations ont été faites sur collagène ; le reste, c'est à partir de la bioapatite, et on obtient des écarts de plusieurs millénaires. Il est évident à mes yeux que ce cimetière n'a pas fonctionné de façon millénaire. C'est plutôt une question de générations, une ou deux générations. Il y a une telle homogénéité dans les pratiques, si l'on compare avec des sites mésolithiques sur lesquels j'ai pu travailler au Soudan central, où on dispose d'une chronologie un peu plus fine et où on sait que le cimetière a été utilisé par exemple pendant un millier d'années. Donc, pendant ce millénaire, il y a eu une évolution des pratiques. Entre les tombes les plus anciennes et les tombes les plus récentes, on observe des changements. Ici, à Jebel Sahaba, c'est incroyable : je n'ai jamais vu un cimetière aussi homogène dans la manière de déposer les corps. Je n'imagine pas qu'il s'agisse d'un dispositif qui ait fonctionné pendant des centaines d'années.

Jean-Marc Pétillon : J'avais un peu les mêmes interrogations au sujet de la chronologie. Je connais très mal ce contexte historique. Cette diversité d'une partie au moins des industries lithiques à cette époque est étonnante. Nous avons déjà discuté pour savoir si cette diversité concerne les seules armatures ou l'ensemble du lithique, et s'il existe d'autres proxies, à part l'industrie lithique, qui montrent cette diversité. La question est de savoir dans quelle mesure on peut dire qu'il s'agit effectivement de groupes contemporains différents ou une micro-chronologie resserrée avec des changements rapides. Étant donné les contextes et les difficultés locales de datation, je pense que cela ne doit pas être évident. J'avais également la même interrogation sur la durée d'utilisation du site, parce qu'en termes d'interprétation sur la place de la violence dans la vie des gens, ce n'est pas tout à fait la même chose si ce site a été rempli en trente ans ou en trois cents ans. Ma dernière question portait sur l'origine des violences. Pour les sites plus récents, tu disais qu'il n'y a pas grand-chose et que, pour une bonne partie, il peut s'agir de violences « domestiques » ou intragroupe. Potentiellement, cette interprétation ne vaut-elle pas aussi pour une partie des traumas à Jebel Sahaba, notamment pour tout ce qui relève des fractures de parade ?

I. C. : Évidemment, ces fractures, en tout cas chez les femmes, sont les plus classiques pour parler de violences domestiques. Mais dans les documents qui existent à ce sujet sur ces types de violences domestiques, notamment dans des cas paléo-indiens – je me réfère à ce qui est utilisable pour comparer ce type d'informations –, les femmes présentent un certain nombre de fractures crâniennes qui sont associées à cette fracture de défense. Or ici, on a très peu de fractures crâniennes chez les femmes. Alors, évidemment, on ne peut pas exclure qu'il s'agisse pour partie de violences domestiques, mais l'absence de différences vraiment marquées entre hommes et femmes sur le reste du squelette me donne plutôt l'impression de réactions différentes à des combats rapprochés, dans lesquels les hommes subissent davantage de fractures.

Jessie Cauliez : Pour compléter l'approche sanitaire de ces populations – c'est donc un peu annexe à la notion de conflit –, on compte donc à peu près 36 % de la population qui a été inhumée sans traces de trauma. Concernant leur état sanitaire, l'étude anthropologique a-t-elle été poussée au point de donner une idée des pathologies ou de ce qui a pu causer la mort ?

I. C. : Non, nous n'avons pas d'indices particuliers. Ce sont des populations qui sont plutôt en bon état. Elles présentent très peu de marqueurs de stress. On trouve énormément de marqueurs de stress au niveau des dents au Néolithique, un peu au Mésolithique. Là, ce sont des populations qui sont en bonne santé.

J. C. : J'avais une autre question, par curiosité. On voit que, chez beaucoup d'individus, les projectiles sont maintenus dans les os, et la blessure cicatrise. Cela me trouble, parce que quand on se blesse et qu'on est pénétré par un corps étranger, on l'extrait pour éviter des infections. Et là, ces traitements consistant à laisser ces projectiles sont récurrents ; cela cicatrise et on n'en meurt pas ?

I. C. : Oui, c'est documenté. Mais il y a aussi des infections. J'ai montré un des cas (un os coxal), où l'ostéolyse est clairement liée à une infection, malgré un début de cicatrisation.

Clément Birouste : J'avais une question par rapport aux fractures de parade sur les ulnas. Si elles sont localisées à droite, plutôt qu'une distinction entre violence domestique ou non, ne traduisent-elles pas le fait que la personne soit armée ? Si l'on considère que la plupart des gens sont droitiers, ils auront tendance à ne pas se défendre avec l'ulna droite s'ils tiennent une arme dans la main droite.

I. C. : En fait, il n'y a pas de différence au niveau de la latéralité. Il y a autant d'atteintes à gauche qu'à droite.

Christophe Darmangeat : J'ai été étonné du fait que beaucoup de flèches aient été tirées dans les jambes, si j'ai bien compris, ce qui ne semble *a priori* pas logique. Un autre point, sur lequel je vais me faire un peu l'avocat du diable, sur le mode « on a une bonne explication, mais est-ce vraiment la bonne ? » : là, si on compare les deux périodes, on constate une diminution de la violence sur les squelettes et on tend à l'interpréter en disant qu'elle résulte d'une diminution objective de la violence dans la réalité sociale. Donc, si on dit que Jebel Sahaba n'était pas un cimetière spécifique pour les gens victimes de violences, l'époque suivante ne pourrait-elle pas avoir connu tout simplement un changement de pratiques funéraires : on se serait mis à réserver des lieux particuliers pour les gens qui étaient tués et qui sont justement les gens qu'on n'a pas retrouvés ? Si je dis cela, ce n'est pas

simplement pour embêter le monde ! C'est parce qu'en Australie on a cette configuration-là, avec, en ethnologie, des gens qui s'entre-tuent à un niveau soutenu, tandis que, dans les quelques cimetières dont on dispose, on ne retrouve absolument pas les victimes de morts violentes. Pourquoi ? Parce que, justement, ceux-là faisaient l'objet d'un traitement funéraire spécifique. Donc, la diminution constatée de la violence est-elle due à la diminution réelle de la violence ou pourrait-elle provenir de pratiques funéraires nouvelles ?

I. C. : En ce qui concerne la première question, je pense qu'il s'agit moins des jambes que des cuisses et de l'abdomen. C'est vraiment souvent dans le haut des fémurs et dans la zone coxale que se situent les marques. Sur la question du type de traumas que ces segments lithiques peuvent infliger, l'idée est de trancher. Pour moi, cela fait tout à fait sens : on vise les parties molles. C'est plus facile : c'est une zone facilement identifiable pour viser. Et puis le projectile pénètre, donc fait saigner. Ce sont peut-être des techniques de chasse… on vise ces zones, la bête va continuer à se mouvoir et on la traque jusqu'à ce qu'elle s'épuise. Donc j'imagine que c'est cela. Et puis, ces projectiles, en tout cas à mon avis, n'étaient pas capables de traverser le crâne. Les seuls crânes percés que l'on voit sont ceux des enfants. Donc, peut-être n'était-il pas très efficace de viser la tête, et on préférait cibler les parties molles. Concernant les jambes, je pense qu'il y a des tirs qui résultent d'aléas, mais on a peu de marques sur les tibias, elles se concentrent sur le haut des fémurs, les coxaux – donc les viscères. Ensuite, par rapport à la question des cimetières, évidemment, on ne peut pas exclure l'hypothèse que tu évoques. Mais quand on regarde l'inventaire minutieux des sites au Soudan central – effectué depuis des décennies, depuis les années 1940 avec A. John Arkell –, c'est vraiment un travail incroyable de recensement des sites archéologiques. On a des sites d'habitat, des sites de chasse, des sites où on se procure des matières premières… toute la panoplie des types des sites a été documentée. Cette zone est extrêmement bien documentée pour le Mésolithique. Donc, pour y avoir travaillé, pour avoir vu et fait ce type de prospection avec différentes équipes, j'ai du mal à imaginer qu'on soit passé complètement à côté de cette pratique, si elle était si prégnante. Les cimetières dont on dispose incluent toutes les classes d'âges, des hommes, des femmes : ils semblent donc bien témoigner de ces populations-là. S'il y avait des cimetières de catastrophe ou des cimetières spécifiques, je serais très étonnée qu'on n'en ait pas identifié au moins un !

Pierre Lemonnier : Trois petites remarques. La première, c'est que les gens chez lesquels je travaille utilisent des flèches en bois. Ils savent pertinemment que cela donne des infections. C'est fait pour cela : on dit que « ça casse, ça fait des petits morceaux ». Donc ça, ces infections dans les os, peut-être cela peut-il se voir aussi ? Le deuxième point, c'est qu'il ne faut pas sous-estimer les accidents domestiques. J'ai lu un jour quelque part le taux de fils d'agriculteurs recalés au conseil de révision à la fin du XIXe siècle, c'est effarant ! Les gens sont cassés de partout. Alors, c'est dû aux machines, aux charrues, qui peuvent leur être tombées dessus, mais cela existe. Troisième point, bien sûr, certaines sociétés traitent ceux qui ont péri de mort violente de façon particulière. Enfin, pour faire le vieux hibou, je viens d'être visité par les fantômes de R. Creswell, M. Godelier, A.-G. Haudricourt, qui m'ont dit que si vous employez le mot « technologie » comme vous le faites, ils vont venir vous tirer les pieds la nuit ! C'est un système technique, une culture matérielle ; la technologie, c'est la science des forces productives.

https://doi.org/10.60527/zn3r-7y74

"The body of my enemy": Armed conflicts in societies without wealth
Proceedings of the meeting of the Société Préhistorique Française, Toulouse (23–24 April 2024)
Edited by Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon and Nicolas Teyssandier
Société Préhistorique Française, 2026 (Séances de la Société Préhistorique Française, 23)
pp. 219–222
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

Interpersonal violence in the Nile Valley during prehistoric times

Isabelle Crevecoeur

DISCUSSION

Nicolas Teyssandier: I just had one question, a point that may be trivial, but if I understood correctly, you say that Jebel Sahaba is a "specialized" cemetery, in the sense that individuals buried there have, for the most part, died a violent death.
Isabelle Crevecoeur: I'm not saying that. It's a hypothesis, but as we find other sites with identical levels of violence, it's not my favored one.
N. T.: So you think they are representative of what happened to the populations of this region during that period.
I. C.: I think so.
François Bon: To support Isabelle [Crevecoeur]'s point that this may not be the most likely hypothesis, our main challenge was determining which technical tradition these microliths belong to. Because it is indeed not easy to reconstruct a technical repertoire solely from a functional category like this. Moreover, it is a technology that displays a great deal of diversification. The best point of comparison that we have found is the site of Tushka, and more specifically Tushka B. There are also burials there that have roughly the same rate of lesions and, unlike Jebel Sahaba, it is associated with a residential habitat. This residential settlement is the one that, throughout the region, provides the most compatible technology with the projectiles that also massacred the unfortunate buried at the Jebel Sahaba cemetery. So, we have two neighboring sites, both showing very high levels of violence, but only one (because the other does not have an associated residential area, as it has not been found or at least not excavated) has compatible technology. This suggests that they were indeed killed by people who, in principle, had a technology quite similar to their own.
Christian Jeunesse: The diversity of industries is therefore noticeable within the Jebel Sahaba series. Is it a real diversity of industries or a diversity of armatures?
F. B.: Armatures.
C. J.: That's not quite the same thing.
I. C.: There are two aspects. The first is the regional diversity of these industries, meaning they all make microliths but apparently not in the same way. This has led to the different names of industries that I mentioned earlier. As always, they are, let's say, micro-cultures. And then there is the diversity of the armatures.
F. B.: From the perspective of cultural traditions, this is a very complex moment. In a small region and over relatively short periods of time, we find very different industries. This is the case with what you showed us of Wadi Kubbaniya, where we see an industry that is completely different from that of Jebel Sahaba. Technologically, their foundations are not the same. In this case, it is a little older. There are also things that are closer in time and still very different. That is a reality. The other reality is that, in certain industries like the one represented at Jebel Sahaba and Tushka B, people made quite different things in terms of weaponry. Moreover, you are right to mention projectiles, but given the significant differences in the size and weight of the heads, it seems likely that many of them were indeed used as projectiles. Some, moreover, were armed with a lateral armature, with micro-splinters that would be completely indistinguishable if they had not been found in bodies. Without this evidence, we would have no idea that these elements could had been used to make arrows. Then there are some very large items which, in my opinion, are more likely to have been used as pole weapons. I think they were melee or close combat weapons because they are extremely massive, and it is impossible to see what kind of shaft would allow them to function as light projectiles like arrows.
I. C.: You're right, maybe I should have put more emphasis on those spears.

C. J.: What do we know about how long the cemetery was used, apart from the fact that it lasted "a certain time" because there are overlaps?
I. C.: Of course, we don't have C14 chronology. For most of the remains, the dating was done on collagen; the rest was based on bioapatite and that gives discrepancies of several thousand years. In my opinion, it is clear that this cemetery was not used over millenia. It's more a matter of generations, one or two generations. There is such homogeneity in the practices, if we compare it with Mesolithic sites on which I was able to work in central Sudan, where we have a slightly more precise chronology and where we know that the cemetery was used for a thousand years, for example. So, over this millennium, there was an evolution of practices. You can see differences between the oldest and the most recent graves. Here, in Jebel Sahaba, it's remarkable: I have never seen a cemetery that was so homogeneous in the way the bodies were laid to rest. I can't imagine that it was a system that worked for hundreds of years.
Jean-Marc Pétillon: I had similar concerns about the chronology. I know very little about this historical context. The diversity of at least some of the lithic industries from this period is astonishing. We have already discussed whether this diversity concerns only the armature or the whole lithic industry, and whether there are other proxies, apart from the lithic industry, that show this diversity. The question is to what extent we can say that these are truly different contemporary groups, or a tight micro-chronology with rapid changes. Given the local contexts and dating difficulties, I imagine this is not straightforward. I also had the same question about the length of time the site was used, because in terms of interpreting the place of violence in people's lives, it's not quite the same if this site has been filled in 30 years or 300 years. My last question was about the origin of the violence. For the more recent sites, you said that there is not much data, and that in many cases, the violence could be "domestic" or intra-group violence. Potentially, doesn't this interpretation also apply to some of the traumas at Jebel Sahaba, particularly for anything related to defensive fractures?
I. C.: Of course, these fractures, at least in women, are the most common when it comes to domestic violence. But in the existing documents on this subject regarding these types of domestic violence, particularly in Paleo-Indian cases—which I am referring to for comparative purposes—women show a certain number of skull fractures that are associated with these defensive injuries. Yet here, we have very few skull fractures among women. So, obviously, while we cannot rule out the possibility that some of these are cases of domestic violence, the absence of significant differences between men and women in the rest of the skeleton gives me the impression that these injuries are most likely the result of different reactions to close combat, where men tend to sustain more fractures.
Jessie Cauliez: To complete the health approach of these populations—it is therefore somewhat separate from the notion of conflict—we estimate that about 36% of the population was buried without any signs of trauma. Regarding their health status, did the anthropological study go far enough to give an idea of the pathologies or possible causes death?
I. C.: No, we don't have any specific clues. They show very few stress markers. There are a lot of stress markers in the teeth in the Neolithic period, and some in the Mesolithic period. But here, these populations appear to be in good health.
J. C.: I had another question out of curiosity. We see that in many individuals, the projectiles remain embedded in the bones, and the wounds healed. This troubles me, because when someone is injured by a foreign object, it is usually extracted to prevent infection. Yet here, these treatments, which consist of leaving these projectiles in, are recurrent; the wounds heal, and people don't die from them?
I. C.: Yes, it is documented. But there are also infections. I showed one case (a coxal bone), where osteolysis was clearly linked to an infection, despite the beginning of scarring.
Clément Birouste. I had a question about defensive fractures of the ulna. If they are located on the right side, rather than a distinction between domestic and non domestic violence, do they not reflect whether the person was armed or not? Considering that most people are right-handed, they would be less likely to defend themselves with their right ulna if they were holding a weapon in their right hand.
I. C.: In fact, there is no difference in terms of laterality. Injuries occur just as often on the left as on the right.
Christophe Darmangeat: I was surprised that many arrows were shot into the legs, if I understood correctly, which doesn't seem logical at first glance. Another point, on which I'm going to play devil's advocate a bit, along the lines of: "We have a good explanation, but is it really the right one?" Here, if we compare the two periods, we see a decrease in violence on the skeletons, and we tend to interpret this as resulting from an objective decrease in violence in social reality. So, if we say that Jebel Sabha was not a specific cemetery for people who were victims of violence, couldn't it be that in the following period, there simply was a change in funeral practices in which people would have started to reserve special places for those who were killed, and who are precisely the people who have not been found? I'm not just saying this to cause trouble! It's because in Australia, we have this configuration, with in ethnology people killing each other on a sustained level, while in the few cemeteries available, we don't find the victims of violent deaths. Why? Because these people received specific funeral treatment. So, is the observed decrease in violence due to an actual decrease in violence or could it be the result of new funeral practices?
I. C.: As for the first question, I think it's less about the legs and more about the thighs and abdomen. The marks are often found in the upper femur and the coxal area. As for the type of trauma that these lithic segments could inflict, the idea is that they were meant to cut. For me, it makes perfect sense: they were aimed at the soft tissues. It's easier: it's an easily identifiable area to aim at. Plus,

the projectile penetrates and causes bleeding. Perhaps this was a hunting technique: you target these areas, the animal keeps moving, and you track it until it collapses of exhaustion. That's what I imagine happened. And then, these projectiles, at least in my opinion, couldn't pierce the skull. The only pierced skulls we see are those of children. So perhaps it wasn't very effective to aim for the head, and they preferred to target the soft parts of the body. As for the legs, I think some of the shots were accidental, but there are few marks on the tibias, they are concentrated on the top of the femurs, the coxae—so the viscera. Regarding the question of cemeteries, of course, we cannot exclude the hypothesis you mentioned. But when you look at the meticulous inventory of sites in central Sudan, which has been carried out for decades, since the 1940s with A. J. Arkell, it is really an incredible effort of cataloguing archaeological sites. We have habitation sites, hunting sites, raw material procurement sites; the whole range of site types has been documented. This area is extremely well documented for the Mesolithic. Having worked there, having seen and done this type of prospecting with different teams, I find it hard to imagine that we completely missed this practice, if it was so widespread. The cemeteries available include all age groups, men and women. They seem to represent the whole population. If there were disaster cemeteries or specific cemeteries, I would be very surprised if a single one had not been identified!

Pierre Lemonnier: Three brief comments. The first is that the people I work with use wooden arrows. They know perfectly well that this causes infections. That's why they make them. They say, "It breaks, it makes splinters…" So maybe these bone infections are also visible? The second, we shouldn't underestimate domestic accidents. I once read somewhere the rate of farmers' sons who failed the draft board at the end of the 19th century. It's staggering. People were injured everywhere. So, it's due to the machines, plows which may have fallen on them. But it did happen. Third, of course, some societies treat those who have died a violent death in a particular way. Finally, to play the wise old owl, I was just visited by the ghosts of Creswell, M. Godelier and A.-G. Haudricourt, who told me that if you use the word "technology" the way you do, they will come and pull your feet at night. It is a technical system, a material culture, but technology is the science of productive forces.

https://doi.org/10.60527/zn3r-7y74

« Le Corps de mon ennemi » : conflits armés dans les sociétés sans richesse
Actes de la séance de la Société préhistorique française, Toulouse (23-24 avril 2024)
Textes publiés sous la direction de Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon et Nicolas Teyssandier
Paris, Société préhistorique française, 2026 (Séances de la Société préhistorique française, 23)
p. 223-240
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

Les dépôts de massacre et leur relation avec la guerre dans le Néolithique centre-européen (5200-2500 av. J.-C.)
Un état de la question

Christian Jeunesse

Résumé : Treize cas d'individus regroupés dans des structures enterrées à la suite d'une mort violente sont connus pour le Néolithique centre européens. Ils s'échelonnent entre la fin du VI^e^ millénaire et le milieu du III^e^ millénaire. Au sein de cet ensemble, on distingue deux grandes catégories : des « dépôts de massacre », composés d'individus disposés sans ordre, et de véritables sépultures, où des individus ont été inhumés soigneusement selon les pratiques funéraires en vigueur dans leur communauté. La première est spécifique du Néolithique danubien, qui regroupe la culture à Céramique linéaire (Lbk) et des cultures du V^e^ millénaire qui en dérivent. La seconde est représentée par deux sites du III^e^ millénaire appartenant respectivement à la culture des Amphores globulaires et à la culture à Céramique cordée. Un lien direct avec un événement guerrier paraît envisageable pour les tombes du Néolithique final. Même si elle est postulée de manière récurrente dans les travaux qui leur sont consacrés, cette interprétation est plus difficile à défendre pour les « dépôts de massacre » du néolithique danubien. L'ambiguïté des données ne permet certes pas d'exclure définitivement un lien direct avec la guerre dans certain cas. L'hypothèse de cérémonies sacrificielles et de dépôts destinés aux puissances surnaturelles nous semble cependant constituer l'interprétation la plus plausible. Dans cette hypothèse, la guerre n'est pas la cause directe des décès, mais elle peut intervenir à titre de pourvoyeuse des victimes de sacrifices indépendants du contexte guerrier.
Mots-clés : Néolithique, massacre, guerre, Talheim, Asparn, Herxheim, Achenheim, violence.

INTRODUCTION

Le thème des massacres de masse dans le Néolithique européen n'a émergé dans la littérature spécialisée que récemment, à l'occasion de la découverte, en 1983, du site de Talheim (Wahl et König, 1987) qui sera décrit plus loin. Les trouvailles se sont ensuite multipliées, suscitant une abondante production dont on trouvera le détail dans la présentation du corpus. L'Europe centrale, à laquelle sera consacré cet article, figure parmi les régions les mieux dotées. Les cas répertoriés s'y échelonnent entre le Néolithique ancien (culture à Céramique linéaire) et le Néolithique final (culture à Céramique cordée). Nous appelons « dépôts de massacre » des dépôts regroupant plusieurs individus déposés simultanément et dont une partie significative présente des traces de blessures *perimortem* potentiellement létales. Les notions de *mass grave* ou de *Massengrab* (« tombe de massacre »), employées respectivement dans les articles en langues anglaise et allemande, nous semblent devoir être évitées sauf, comme nous le verrons, dans un seul des treize sites traités (Koszyce), où les individus déposés simultanément ont subi un traitement conforme au rituel funéraire en usage dans la culture à laquelle ils appartiennent. On se trouve là devant ce qui est communément nommé « tombe multiple » et relève de la catégorie des « sépultures de catastrophe », dans la variante qui concerne des individus victimes d'un conflit armé.

Le dépôt simultané suppose que les corps des défunts ont été placés simultanément dans la structure d'accueil (Boulestin, 2008 et 2018), mais pas forcément qu'ils sont morts en même temps. Les dépôts de massacre sont couramment mis en relation avec des activités guerrières (guerriers morts au combat, victimes d'un raid sur un village, d'une exécution collective dans le cadre d'un événe-

ment de type « fête de la victoire »). Nous examinerons cette hypothèse tout en nous demandant si elle n'est pas trop restrictive et si, par conséquent, l'existence d'un lien direct avec la guerre, postulée presque systématiquement dans les études de cas résumées plus loin, est vraiment valable dans tous les cas. Après une brève présentation de notre grille de lecture, nous décrirons les treize cas concernés, avant de nous interroger sur leur interprétation. Un bref détour par trois sites sans restes humains mais avec indices de bataille nous permettra ensuite de compléter le dossier des indices de guerre présumés (fig. 1).

1. LA GRILLE DE LECTURE

Pour définir une bonne stratégie d'analyse, il nous semble important de distinguer trois temps : celui de la capture, celui de l'exécution et celui de l'enfouissement. Les deux premiers se confondent pour les individus tués dans le feu de la bataille, mais on verra que ce cas de figure n'est pas le plus répandu. La capture, ou la collecte des futures victimes, peut se dérouler en un seul épisode ou en plusieurs. L'idée d'un épisode unique est sous-entendue dans les scénarios qui privilégient la guerre comme événement pourvoyeur du dépôt de massacre. Celle d'une collecte en plusieurs temps ouvre en revanche la possibilité d'une dissociation entre le temps de la capture et celui de l'exécution et de scénarios autres que ceux impliquant des conflits guerriers au sens général de l'expression. La capture, lors de raids, de prisonniers destinés à être réduits en esclavage avant d'être, plus tard, exécutés collectivement dans le contexte d'une cérémonie de sacrifice, se distingue de la guerre par le fait que la violence qui y préside à la capture n'est pas destinée à soumettre l'ennemi, mais à constituer des « réserves » d'individus sacrifiables. Elle s'apparente ainsi à la pratique de la chasse aux têtes, qui consiste à alimenter des rituels avec des parties de corps humains collectées à cet effet. Les deux activités peuvent aussi être liées, la guerre étant l'occasion de capturer des esclaves et de prélever des têtes, mais il ne faut pas perdre de vue qu'on est alors face à un mélange fortuit de gestes relevant de motivations différentes.

L'étude des types de blessures s'avère de ce point de vue fondamentale. La présence de pathologies guerrières, et donc de blessures liées à la défense, est, même si elle ne permet pas d'exclure d'autres cas de figure, une condition indispensable pour pouvoir relier les individus concernés à une confrontation guerrière. Les indices de coups potentiellement létaux sur des individus préalablement immobilisés orientent par contre le regard vers des massacres perpétrés après capture et regroupement des victimes, ce qui introduit l'idée d'un décalage dans le temps entre la capture et l'exécution. Cette dernière n'a pas forcément lieu immédiatement après la bataille et peut être dépourvue de liens fonctionnels avec le conflit qui a généré cette dernière. L'exécution de combattants capturés pour le sacrifice n'est pas celle de prisonniers tués au soir de la bataille pour se venger ou humilier et terroriser l'ennemi. Le lien entre la guerre et le « massacre » est donc ici indirect.

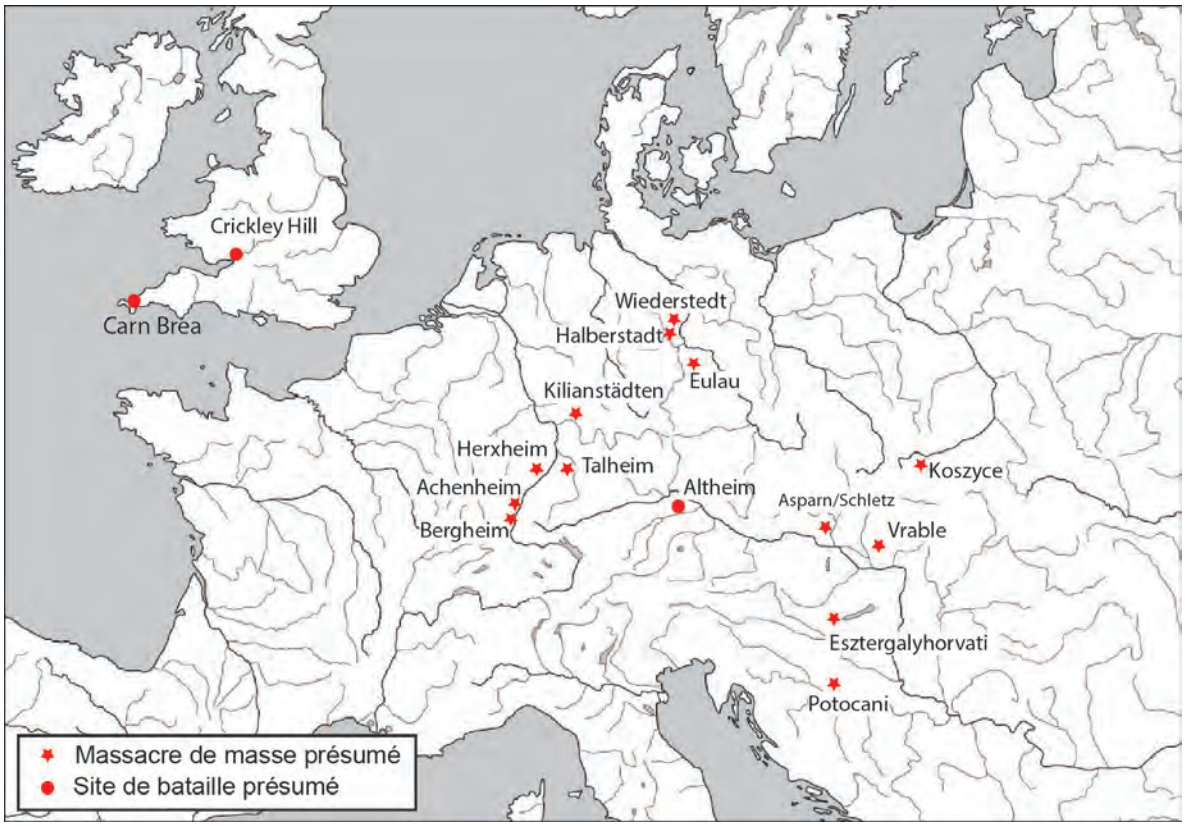

Fig. 1 – Répartition des sites mentionnés (DAO C. Jeunesse).

Le dépôt de massacre suppose qu'on ait au préalable rassemblé les défunts ou les futures victimes et que, dans le second cas, les individus réunis aient été exécutés simultanément. Le fait de les déposer dans une même fosse est en général compris comme motivé par leur appartenance à une même communauté : celle des ennemis tués après la bataille, celle des prisonniers sacrifiés dans un contexte festif ou celle des victimes d'un assaut enterrées par leurs pairs. Les méthodes de la paléobiologie (analyses génomiques et/ou isotopiques) aideront à distinguer les deux premiers cas du troisième. La présence de femmes et d'enfants et, *a fortiori*, l'existence de liens de parenté entre les victimes feront pencher la balance plutôt du côté d'un scénario où inhumants et inhumés appartiennent à une même communauté, une hypothèse renforcée éventuellement par la mise en évidence d'un traitement conforme aux pratiques funéraires locales. L'existence d'indices de surviolence (tortures, mutilations sur le vif ou sur le cadavre) conduit à envisager des victimes « étrangères », ce qui n'implique pas obligatoirement de les assimiler à des prisonniers de guerre exécutés parce qu'ennemis. Il faut, là, rester ouvert à la possibilité d'actions de type « sacrifice de boucs émissaires » pour lesquelles une distinction s'impose, dans l'analyse, entre les circonstances de la capture et les motivations de l'exécution. La violence ne s'exerce pas uniquement contre des étrangers. Elle peut être intracommunautaire aussi bien dans un contexte sacrificiel que dans le cas d'exécutions judiciaires. Il ne faut pas oublier, enfin, que l'existence d'indicateurs isotopiques d'une origine extérieure ne signifie pas obligatoirement que les victimes sont des « étrangers ». Des individus issus de biotopes différents ont parfaitement pu appartenir à un même groupe ethnique ou à une même entité politique et, de la même façon, des individus présentant les mêmes signaux isotopiques peuvent fort bien être issus de deux communautés différentes mais partageant un même biotope. Il faut donc se garder de mélanger l'étranger biologique, celui que les nouvelles méthodes de la paléobiologie permettent aujourd'hui de détecter, et l'étranger social, qui reste indétectable pour le préhistorien.

La distinction entre capture en une fois et captures réparties entre plusieurs épisodes constitue un autre angle mort de la recherche. Les méthodes de l'archéo-anthropologie peuvent permettre, en revanche, de faire la part des choses entre un dépôt simultané et un groupe d'individus déposés successivement dans un même lieu. Nous verrons plus loin que la prise en compte de cette distinction n'est pas hors de propos.

2. PRÉSENTATION DES SITES

Devant la grande diversité des cas de figure représentés, il nous a paru utile de résumer dans des notices séparées les principales caractéristiques de chacun des dépôts. Celles-ci sont rangées par blocs chronologiques et, à l'intérieur d'un bloc, par ordre alphabétique. Le corpus se compose de treize dépôts dont près de la moitié (six cas) provient de sites allemands, les autres se répartissant entre l'est de la France, l'Autriche, la Pologne, la Hongrie, la Slovaquie et la Croatie. La prise en compte des datations conduit à distinguer trois périodes : la fin du VI^{e} millénaire (sept sites), le V^{e} millénaire (quatre sites) et la première moitié du III^{e} millénaire (deux sites).

2.1. Fin du VI^{e} millénaire – les dépôts de la culture à Céramique linéaire (LBK)

Asparn-Schletz (Basse-Autriche) : habitat de la Céramique linéaire (LBK) entouré d'un double fossé. Les fossés ont livré les restes d'une centaine d'individus dont soixante-sept ont fait l'objet d'une analyse systématique et ont été interprétés comme les vestiges d'un assaut présumé daté de la LBK récente (vers 5100-5000 av. J.-C.). Les squelettes étaient partiellement disloqués (notamment par l'arrachage des extrémités) et portaient des traces de morsures animales, indices d'un enfouissement différé. La totalité des trente-trois crânes retrouvés montrait des fractures, alors que seuls deux cas de traumatisme sur le squelette postcrânien ont été observés. Les deux sexes et toutes les classes d'âge sont représentés avec, néanmoins, un déficit apparent en jeunes femmes. Cette observation pourrait cependant être biaisée par des méthodes contestables, parce que reposant essentiellement sur l'examen des crânes, de détermination du sexe et de l'âge au décès. Le fouilleur imagine un site abandonné immédiatement après l'attaque, les cadavres étant laissés sur place. Si on se fie à l'état des crânes, des blessés ou des prisonniers ont probablement été exécutés. La capture et l'exécution ont eu lieu au même endroit et se sont enchaînées rapidement. L'hypothèse d'un champ de bataille abandonné semble plausible, même si la rareté des indices ostéologiques de combats frontaux conduit à nuancer cette conclusion (Windl, 2002 ; Teschler-Nicola *et al.*, 2006 ; Teschler-Nicola, 2012 ; Meyer *et al.*, 2018a et 218b ; Pieler et Teschler-Nicola, 2023).

Halberstadt (Saxe-Anhalt) : une fosse subcirculaire de la Céramique linéaire (vers 5100 av. J.-C.) creusée à proximité d'un habitat a livré les restes de neuf adultes (sept hommes sûrs, un homme probable, une femme probable) d'origine non locale (d'après l'analyse des isotopes) manifestement exécutés, une fois immobilisés, par des coups portés majoritairement à l'arrière du crâne, et disposés sans ordre dans la structure. Des traces de morsures animales suggèrent que la fosse a pu rester ouverte pendant un certain temps avant son colmatage définitif. Les lésions pathologiques sont rares en dehors des coups portés sur les crânes. L'interprétation proposée en fait les victimes d'un raid manqué, enterrées par la communauté agressée, et relie donc le dépôt aux conséquences d'un épisode unique d'attaque violente sur un village (Meyer *et al.*, 2018a et 2018b).

Herxheim (Allemagne, Palatinat) : habitat de la Céramique linéaire (LBK) entouré d'un double fossé. Des deux fossés et de fosses internes proviennent les restes fortement morcelés de près de cinq cents indivi-

dus. Plusieurs dépôts distincts comportaient jusqu'à une quinzaine d'individus (fig. 2). Les événements correspondants datent de la fin de l'occupation du site, vers 5100-5000 av. J.-C. La présence de groupes de crânes ou de calottes taillées et d'objets remarquables tels que des céramiques montrent que les dépôts sont l'émanation d'un rituel stéréotypé. Pour B. Boulestin et A.-S. Coupey (2015), dont l'interprétation est de loin la plus convaincante, l'état des ossements renvoie à des pratiques cannibales. Les analyses isotopiques montrent que la majorité des victimes présente des signaux non locaux. Les indices de captures violentes sont cependant insignifiants. L'interprétation privilégie un scénario dans lequel des étrangers ont été capturés pour alimenter des pratiques sacrificielles. La multiplicité des dépôts suggère l'existence d'une série de cérémonies qui s'étalent sur une certaine durée. Plusieurs épisodes de capture ont donc été suivis de plusieurs épisodes d'exécution, de traitement et d'enfouissement des restes (Zeeb-Lanz *et al.*, 2007 et 2019 ; Boulestin et Coupey, 2015 ; Peter-Röscher, 2023).

Schöneck-Kilianstedten (Allemagne, Hesse) : d'une section de fossé de la LBK récente (vers 5100 av. J.-C.) proviennent les restes mal conservés d'au moins vingt-six individus disposés sans ordre apparent. L'ensemble comporte treize adultes (neuf masculins et deux féminins, sexés sur la base de la morphologie du crâne) et treize immatures (dont dix âgés de moins de 10 ans). De nombreuses blessures crâniennes (dont des impacts de flèches et des coups d'herminette) résultent probablement de combats en face-à-face. Les autres coups *perimortem* détectés sont majoritairement localisés sur les tibias et les fibulas, attestant, suivant les auteurs de l'étude, de tortures sur des vivants immobilisés ou de violences ciblées sur le cadavre. L'interprétation privilégie les suites d'un événement guerrier (Meyer *et al.*, 2015 et 2018b, p. 27).

Talheim (Allemagne, Bade-Wurtemberg) : fouillé en 1983-1984, ce site est le premier dépôt de massacre attesté pour la LBK. D'une fosse subrectangulaire datée de l'étape récente (vers 5100 av. J.-C.) sont issus les restes désordonnés de trente-quatre individus (seize immatures et dix-huit adultes, dont neuf hommes et sept femmes). Par rapport à une composition démographique standard, il manque les jeunes femmes adultes. Cinquante-neuf pour cent des squelettes montraient des traces de blessures *perimortem*, dont de très nombreuses fractures crâniennes provoquées par des coups de massue ou d'herminette et des impacts de flèches. La majorité des blessures est localisée à l'arrière ou sur le côté droit de la boîte crânienne (fig. 3). Les indices de pathologies de défense sont insignifiants. Des liens de parenté probables ont été détectés (analyse odontologique et génomique). L'interprétation proposée est celle du massacre d'une communauté entière à l'occasion d'un raid. Le déficit en jeunes femmes pourrait résulter de rapts. La plupart des individus semblent avoir été achevés une fois immobilisés. Une fouille rapide et des observations taphonomiques sommaires laissent cependant planer quelques doutes sur

Fig. 2 – Herxheim : vue du dépôt 9 (cliché C. Jeunesse).

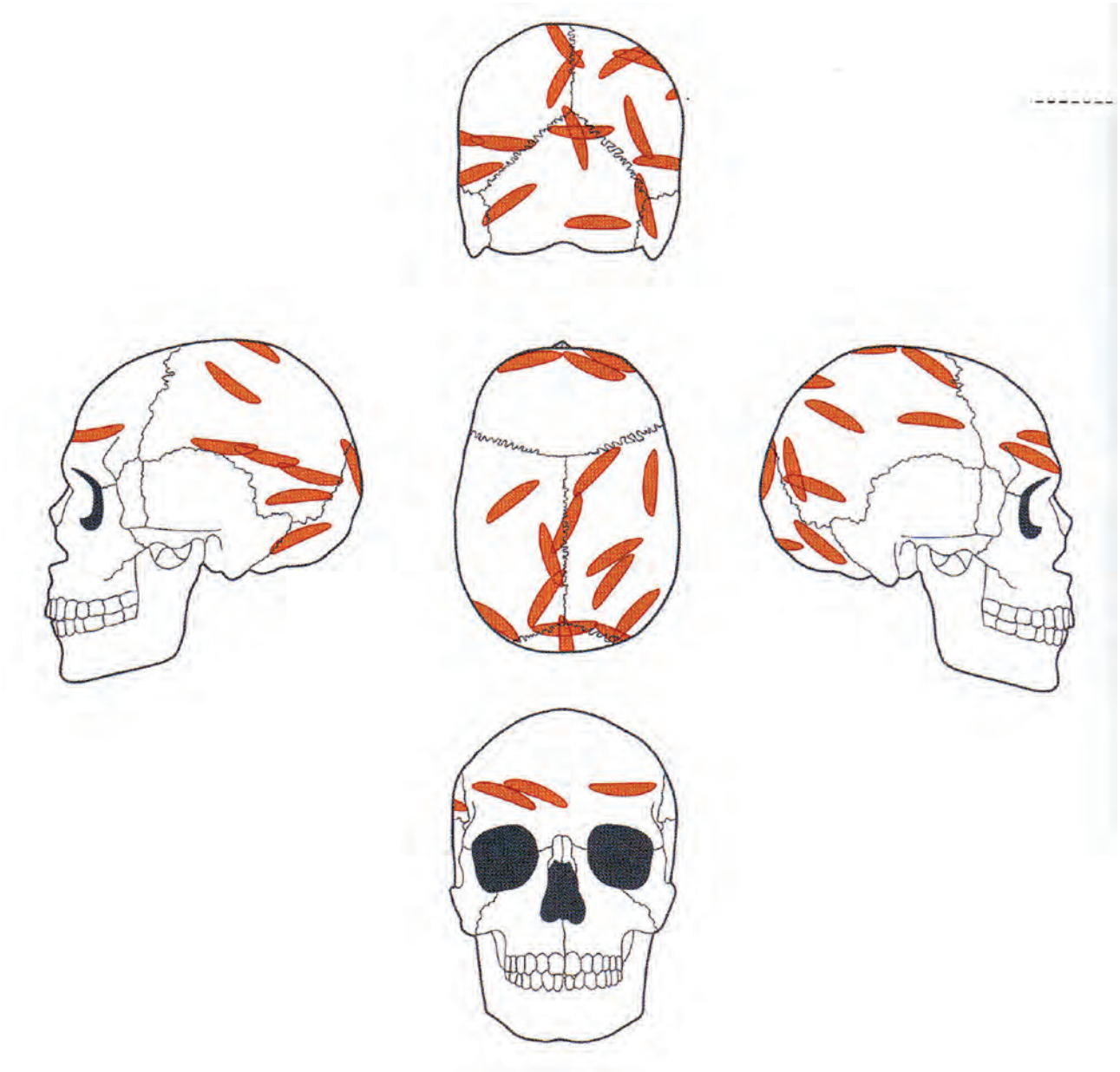

Fig. 3 – Talheim : cumul des impacts de coups d'herminette sur les crânes (d'après Strien *et al.*, 2014).

ce scénario. Les rares photos disponibles évoquent plus un ossuaire de tombe collective du Néolithique récent qu'un entassement de dépôts primaires. Les données dont on dispose ne permettent pas de prouver sans ambiguïté que les trente-quatre corps ont été déposés simultanément, ce qui affaiblit l'hypothèse d'un épisode unique d'enfouissement consécutif à un raid guerrier (Wahl et König, 1987 ; Price *et al.*, 2006 ; Wahl et Trautmann, 2012 ; Strien *et al.*, 2014). L'attribution à la LBK n'est cependant pas contestable.

Vráble (Slovaquie) : un ensemble de trente-huit individus déposés sans ordre dans un fossé d'enceinte d'un vaste habitat de la Céramique linéaire (vers 5100 av. J.-C.) a été découvert en 2022. Les renseignements dont on dispose pour l'instant se limitent à quelques généralités. La boîte crânienne ainsi que la mandibule sont absentes pour trente-sept des individus identifiés. La présence, dans certains cas, de la première vertèbre cervicale suggère un prélèvement précautionneux de la tête plutôt qu'une décapitation violente. Les premières indications diffusées évoquent des corps déposés simultanément, à l'occasion d'un épisode unique d'enfouissement, mais sans exclure un scénario plus complexe (Furholt *et al.*, 2020 ; Müller-Scheeßel *et al.*, 2023)[1].

Wiederstedt (Allemagne, Saxe-Anhalt) : une fosse localisée dans un habitat de la Céramique linéaire a livré les restes de dix individus dont six enfants, deux adolescents (12-16 ans), un homme et une femme adultes. Les corps gisaient en position désordonnée et sans mobilier. La prédominance des immatures et l'absence de pathologie – en particulier de fractures crâniennes – font de ce site un cas particulier au sein de la Céramique linéaire. La cause des décès n'a pas pu être déterminée : épidémie, famine, empoisonnement ou exécution sans impact sur le squelette sont les possibilités évoquées par les auteurs de l'étude (Meyer *et al.*, 2004).

2.2. Ve millénaire – les cultures danubiennes post-linéaires

Achenheim (France, Alsace) : d'une fosse circulaire implantée dans un habitat du groupe de Bruebach-Oberbergen (vers 4300 av. J.-C.) entouré d'une enceinte proviennent les restes de cinq adultes masculins et d'un adolescent, ainsi que quatre membres supérieurs surnuméraires. Les six individus subcomplets gisaient en position désordonnée et présentaient une multitude de fractures *perimortem*, avec notamment une fracturation systématique des crânes et des tibias. Les crânes avaient été méthodiquement détruits, comme si on s'était acharné sur les visages. Les analyses isotopiques montrent l'origine exogène des victimes. Les auteurs de l'étude évoquent tortures, mutilations et/ou outrages au cadavre et privilégient l'hypothèse d'un dépôt, dans une fosse de stockage recyclée, de corps de prisonniers consécutif à une « fête de la victoire » et, par conséquent, d'un lien direct avec la guerre. Ce parti pris repose sur le fait que tous les individus sont des hommes et que le site est entouré d'une structure défensive, mais aussi sur la place prééminente des Indiens d'Amérique du Nord dans les comparaisons ethnologiques. Il est en réalité impossible de démontrer le lien avec un événement guerrier unique et, *a fortiori*, d'évaluer le temps qui s'est écoulé entre la capture et l'exécution. L'hypothèse d'un groupe de captifs faits prisonnier à l'occasion de plusieurs événements distincts puis sacrifiés et enfouis simultanément ne peut donc pas être exclue (Lefranc *et al.*, 2021).

Bergheim (France, Alsace) : d'une fosse circulaire attribuée au groupe de Bischheim occidental du Rhin supérieur (BORS) ou à l'étape ancienne de la culture de Michelsberg (entre 4300 et 4000 av. J.-C.) proviennent les restes de quinze individus représentés par sept squelettes entiers, un fragment de calotte crânienne d'enfant en bas âge et sept membres supérieurs gauches amputés au niveau du bras, ces derniers regroupés au fond de la fosse, à la base du dépôt (fig. 4). Les corps complets présentent des positions variées et sont ceux d'une femme, de deux hommes et de quatre enfants. Les bras proviennent de six adultes et d'un adolescent (12-16 ans) et présentent, outre les impacts liés à l'amputation, de nombreuses traces de coups. Un des adultes masculins présente des blessures crâniennes potentiellement létales et a le bras gauche amputé ; l'appartenance de ce dernier au paquet de bras déposés dans la fosse n'a pas pu être établie mais reste possible. Les corps et les bras ont été déposés simultanément ou dans un laps de temps très court. La fosse est manifestement restée ouverte pendant un certain temps. L'interprétation privilégie un rapport direct avec la guerre. Le traitement et l'enfouissement des restes seraient immédiatement postérieurs à une confrontation guerrière, et les bras sont interprétés comme des trophées. Les femmes et les enfants sont vus comme des captifs de guerre exécutés (Chenal *et al.*, 2015).

Esztergályhorváti (ouest de la Hongrie) : les restes de trente-huit individus proviennent d'une fosse quadrangulaire perturbée par des travaux récents et qui, étudiée dans

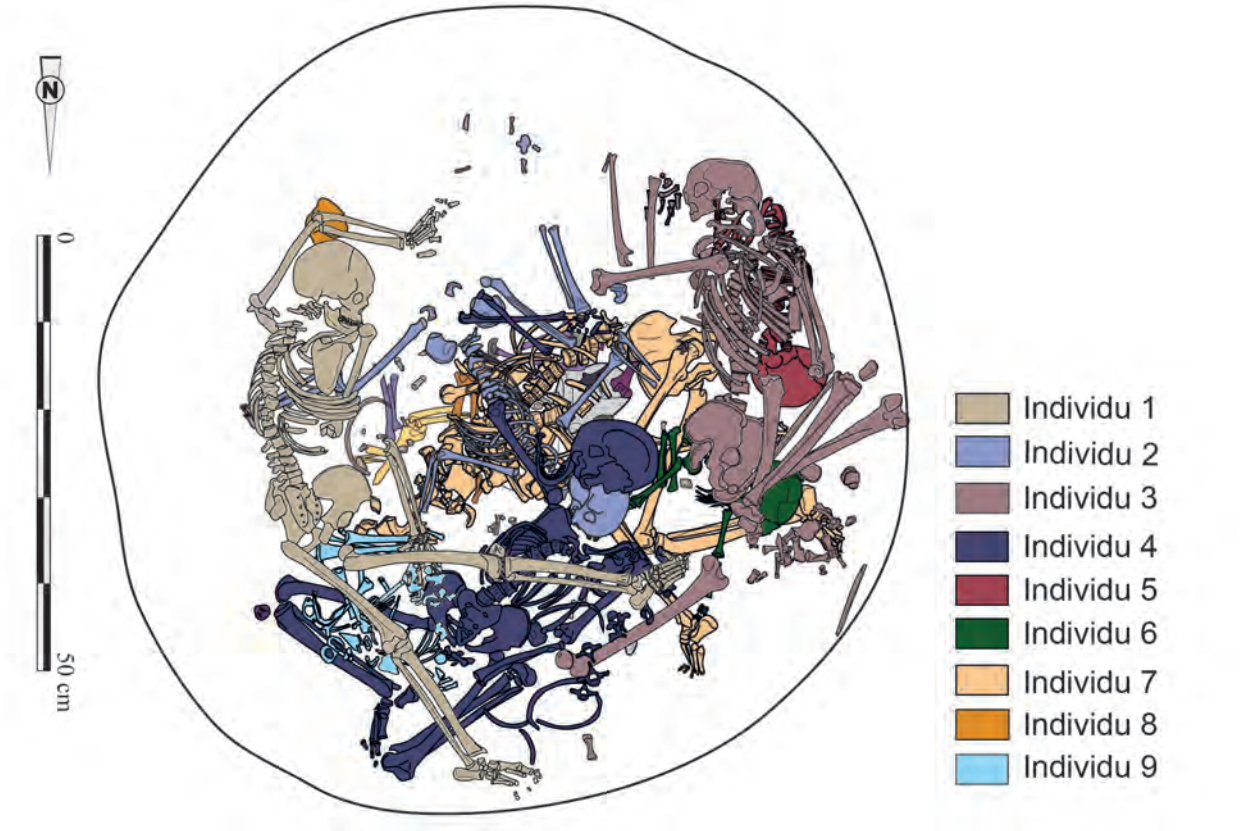

Fig. 4 – Bergheim : plan général du dépôt (d'après Chenal *et al.*, 2015 ; DAO H. Barrand-Emam et F. Chenal ; ANTEA-archéologie).

le cadre d'une fouille de sauvetage en 1994, est attribuée à l'étape ancienne de la culture de Lengyel (entre 4940 et 4720 av. J.-C.). Les restes humains reposaient sous une couche de sédiment brûlé de deux à vingt centimètres d'épaisseur. Le dépôt se compose uniquement d'hommes âgés de plus de 16 ans. Si on se fie au croquis publié par J. Barna (2015, fig. 3), les os étaient dispersés sur environ un mètre d'épaisseur. Les ossements sont en mauvais état. Le seul crâne relativement bien conservé montre des traces de blessures potentiellement létales ; des blessures probables ont été observées sur un second crâne (Makkay, 2000 ; Zoffmann, 2007 ; Barna, 2015).

Potočani (Croatie) : les restes de quarante et un individus déposés pêle-mêle proviennent d'une fosse circulaire attribuée à la culture de Lasinja (vers 4200-4100 av. J.-C.). Le dépôt se compose de vingt hommes, dix-huit femmes et trois enfants. Sur les trente-huit individus analysés, onze sont unis par des liens de parenté. Une partie des crânes montre des traumatismes *perimortem* localisés principalement à l'arrière de la boîte crânienne (fig. 5). Les auteurs évoquent une « tuerie indiscriminée de grande échelle » incluant des exécutions d'individus tués après avoir été immobilisés (Janković *et al.*, 2017 ; McLure *et al.*, 2020 ; Novak *et al.*, 2021 ; Hansen, 2022).

2.3. III^e^ millénaire – le Cordé et la culture des Amphores globulaires

Eulau (Allemagne, Saxe-Anhalt) : quatre tombes groupées de la culture à Céramique cordée datées entre 2675 et 2495 av. J.-C. contenaient respectivement quatre, quatre, trois et deux individus. L'effectif comporte deux hommes, trois femmes et huit enfants, soit treize individus dont cinq présentaient des indices de blessures. L'étude a montré que chacune des tombes a livré au moins une blessure *perimortem* (coups de hache, impacts d'armature de flèche) et/ou des pathologies de combat (blessures ayant affecté les avant-bras ou les mains). Plusieurs cas de liens de parenté ont été décelés. Une des tombes contenait les squelettes d'un couple et de leurs deux enfants. L'interprétation privilégie l'hypothèse de victimes d'un raid inhumées simultanément, par des membres de leur communauté, dans le respect des rites funéraires locaux et des clivages familiaux. Les circonstances rappellent celles qui sont décrites pour Talheim, à la différence près que les morts d'Eulau n'ont pas été mélangés dans une fosse commune (Haak *et al.*, 2008 et 2023 ; Meyer *et al.*, 2009).

Koszyce (sud de la Pologne) : d'une fosse rectangulaire de la culture des Amphores globulaires, fouillée en 2011, proviennent les squelettes de quinze individus enter-

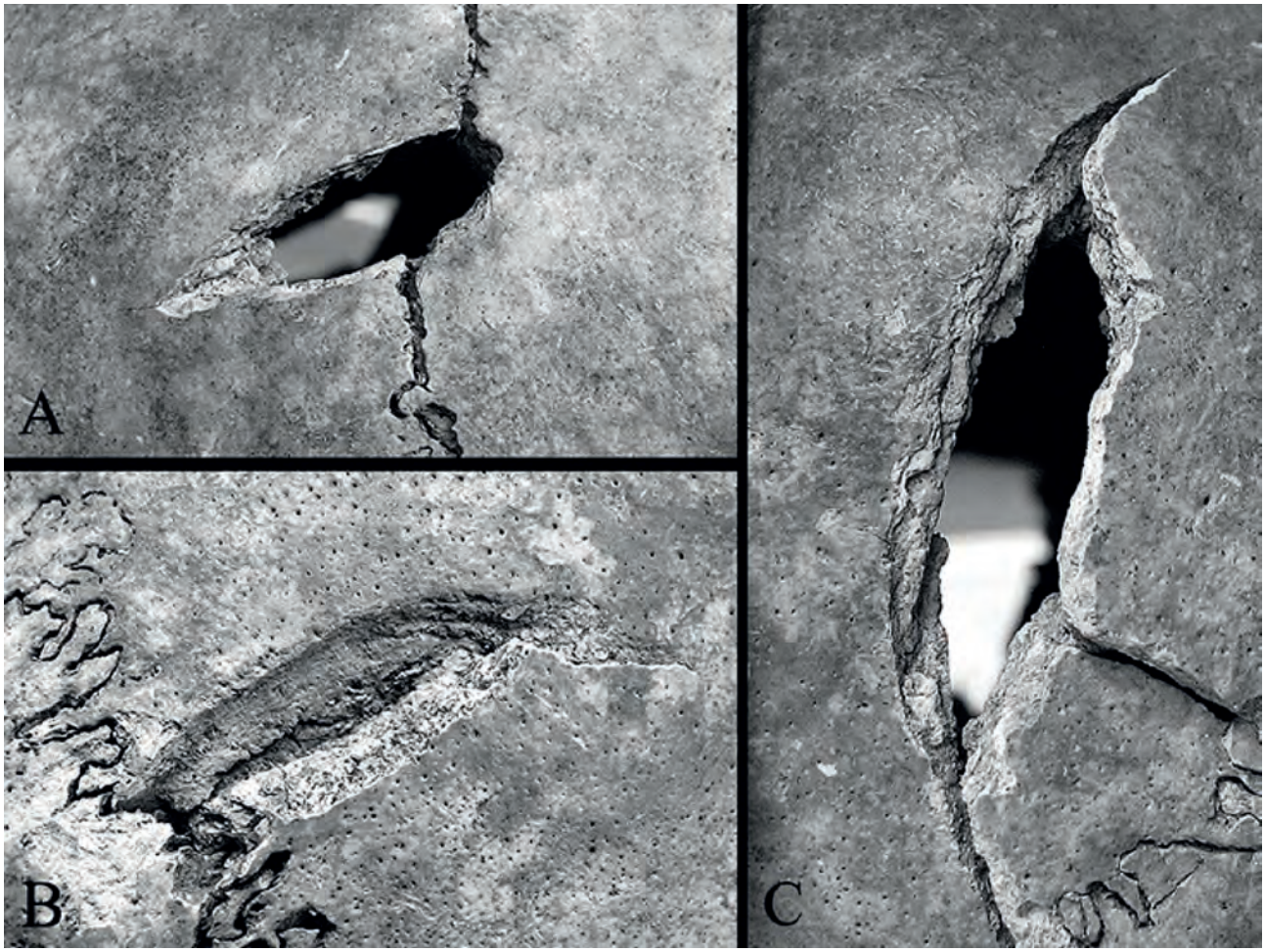

Fig. 5 – Potočani : exemples d'impacts crâniens (d'après Janković *et al.*, 2017).

rés simultanément et répartis entre deux rangées de sept et de huit individus d'orientation opposée (fig. 6). Huit dates situent l'événement entre 2875 et 2670 av. J.-C. L'effectif se compose de quatre hommes, cinq femmes, deux adolescents et quatre enfants. L'étude paléogénomique (Schroeder *et al.*, 2019) permet de reconstituer une famille élargie, avec, notamment, des mères enterrées avec leurs enfants et des frères et sœurs déposés côte à côte. Le fait que les défunts ont été soigneusement alignés et accompagnés de mobilier funéraire (céramiques, haches, outils et pendentifs en os, objets en ambre et défenses de suidés) permet d'interpréter la structure comme une tombe multiple. Des blessures crâniennes *perimortem*, provoquées manifestement par des haches en silex pour douze des défunts, ont été observées sur quatorze des quinze individus. Le reste du squelette ne comportait pas de pathologies de combat. Deux scénarios interprétatifs sont avancés : victimes d'un combat (avec un scénario de type raid) exécutées après immobilisation d'un côté, sacrifices effectués dans un cadre rituel de l'autre. L'agencement des corps montre que les responsables du dépôt connaissaient les liens de parenté reliant les victimes (Hansen, 2022 ; Schroeder *et al.*, 2019 ; Konopka *et al.*, 2016 ; Szmyt, 2017).

3. INTERPRÉTATION

3.1. Récapitulation

On peut d'emblée mettre à part trois des configurations rencontrées : Asparn, seul cas probable de morts retrouvés abandonnés sur le champ de bataille, et qui, faute de regroupement intentionnel des défunts dans une structure en creux prévue à cet effet, ne relève pas de la catégorie du dépôt ; Herxheim, seul exemple montrant plusieurs épisodes de dépôt sur le même site et seul cas pratiquement avéré d'un recrutement impliquant plusieurs épisodes de capture, d'exécution et d'enfouissement ; et, enfin, Eulau et Koszyce, où on est face à de véritables dépôts funéraires (Koszyce est donc, du fait du grand nombre d'individus, le seul ensemble pour lequel la notion de tombe de masse est appropriée).

L'existence d'exécutions après immobilisation (et non pas dans le feu du combat) est représentée dans huit sites sur treize et probable dans quatre sites supplémentaires. Concernant la composition des dépôts, seuls deux ensembles se limitent à des adultes masculins, le cas le plus fréquent (neuf occurrences) étant celui d'effectifs comprenant des adultes des deux sexes et des enfants. La répartition par sexe et classe d'âge n'est alors pas forcément conforme à celle d'une population vivante « normale ». La prédominance des immatures place à part le site de Wiederstedt. Des liens de parenté ont été détectés pour quatre sites, dont les deux cas d'inhumations respectant les pratiques funéraires locales (Eulau et Koszyce) ainsi que les dépôts de massacre de Talheim et de Potočani. Des indices de torture et/ou de mutilations *perimortem* ont été décelés sur les sites d'Achenheim, de Bergheim, de Schöneck-Kilianstedten et de Vráble. Ils concernent l'ensemble de l'effectif à Achenheim et à Vráble, une partie seulement sur les deux autres sites. Les sites de Vráble et d'Achenheim se distinguent par des traits inconnus dans le reste du corpus, le premier par la pratique systématique du prélèvement des têtes, le

Fig. 6 – Koszyce, vue générale de la tombe multiple (d'après Konopka *et al*., 2016).

second par l'ampleur de la surviolence, pour laquelle le terme « acharnement » n'est pas exagéré. De l'autre côté du spectre, le dépôt de Wiederstedt se singularise par l'absence complète de blessures ayant laissé des traces sur les os, ce qui ouvre la possibilité qu'il pourrait s'agir d'une sépulture de catastrophe sans lien avec des morts violentes.

3.2. Origine des dépôts

On remarque, dans les interprétations proposées, une préférence nette des scénarios mettant le dépôt en relation directe avec un épisode guerrier (bataille ou raid sur un village ou un hameau). Les victimes sont vues soit comme des combattants, soit comme de simples victimes de raids, et les décès sont présentés comme étant directement en relation avec l'événement guerrier, qu'ils concernent les victimes des combats ou des prisonniers exécutés après la bataille. Cette vision est sous-tendue par la notion de « surviolence » employée par plusieurs auteurs qui suggèrent l'existence d'une distinction entre le geste létal destiné simplement à mettre hors de combat l'adversaire dans le feu de la bataille, et les gestes de torture ou de mutilation exercés sur des individus déjà immobilisés.

Les cas, majoritaires, impliquant l'achèvement d'individus sans défense par des coups portés à l'arrière du crâne montrent que le dépôt est, le plus souvent, autre chose que le résultat de la simple collecte des victimes d'un conflit, un scénario qui n'est véritablement plausible que dans les deux cas avérés de sépultures aménagées selon toute vraisemblance par des inhumants appartenant au même groupe que les défunts (Eulau et Koszyce). Des individus vivants issus éventuellement de plusieurs épisodes de capture (comme à Herxheim) ont été rassemblés et exécutés après immobilisation et avant d'être enfouis, collectivement, dans une fosse creusée à cet effet ou une structure en creux existante. La rareté des marques de combat est un bon argument en faveur de ce schéma. Sa prééminence doit nous conduire à prendre sérieusement en considération les hypothèses impliquant des scénarios dans lesquels l'exécution n'est pas en relation directe avec la guerre, dont le rôle dans la chaîne opératoire a pu se limiter à constituer l'une des circonstances ayant permis de capturer des individus destinés à être exécutés dans des contextes non guerriers. La question du lien chronologique, spatial et fonctionnel entre la bataille (quelle que soit sa modalité) et l'exécution des victimes se pose donc au centre de la réflexion. La guerre a pu constituer une des sources pour la constitution de panels de victimes destinées à des pratiques sacrificielles qui n'en sont pas la suite directe. L'opposition entre les hypothèses de type « fête de la victoire » et celles qui privilégient l'idée d'exécutions différées sans rapport direct avec une bataille ou un raid n'est pas sans lien avec les référentiels ethnologiques mobilisés : d'un côté Indiens d'Amérique du Nord connus pour leur propension à torturer les prisonniers, de l'autre Mésoamérique (comme les Mexica) ou d'Amérique du Sud (comme les Tupinamba) privilégiant la capture de prisonniers destinés à alimenter le sacrifice.

Concernant le rapport entre déposants et déposés, un consensus se dégage autour de l'idée que les premiers sont les habitants du lieu où se trouve la ou les structures accueillant les corps. Ils auraient alors enterré leurs propres morts, cas le plus fréquent, ou des victimes issues du camp des assaillants (comme dans le scénario du raid manqué avancé à propos du dépôt de Halberstadt). Dans le premier cas de figure, on distingue les sépultures à proprement parler, morts répartis dans plusieurs tombes à Eulau ou regroupés dans une seule fosse comme à Koszyce, et les groupements de corps empilés sans ménagement et sans gestes funéraires identifiables. Ces derniers sont majoritaires dans notre corpus et évoquent des fosses communes destinées à accueillir des individus décédés de « mauvaise » mort n'ayant pas droit au traitement funéraire habituel. L'existence de liens de parenté est un des piliers du modèle du « raid » sur un village ou un hameau. Cette interprétation n'est cependant pas obligatoire. On peut en effet aussi imaginer que les déposés correspondent à un groupe d'individus apparentés raflés pour servir de victimes sacrificielles. Ce scénario implique bien un raid dans son déroulement ; les morts n'y sont toutefois pas des victimes directes de l'attaque, mais des proies destinées à être capturées vivantes et à être abattues, plus tard, dans des circonstances sans lien direct avec le raid.

3.3. Contexte culturel et historique du dépôt de massacre : le rôle prééminent du Néolithique danubien

Nous avons vu plus haut que les sites de notre corpus se répartissaient en trois blocs chronologiques. Deux d'entre eux ont en commun d'appartenir à un même complexe culturel, à savoir le Néolithique danubien. Ils forment un groupe largement majoritaire qui comprend tous les sites des VI^{e} et V^{e} millénaires, à savoir sept sites de la Céramique linéaire et quatre sites appartenant à des cultures plus tardives relevant elles aussi de la tradition culturelle danubienne (fig. 7). Si on considère le fait que les deux sites restant, Koszyce et Eulau, correspondent à des structures funéraires, on peut en conclure que tous les dépôts de massacre centre-européens appartiennent au même complexe culturel. Ces derniers reflètent donc une pratique historiquement et culturellement située. Cela ne signifie bien sûr pas que les massacres étaient absents du répertoire des deux autres grands complexes du Néolithique nord-européen (Michelsberg – culture des Vases à col en entonnoir d'une part, Cordé-Campaniforme d'autre part), mais que les Danubiens étaient les seuls à prendre soin d'enterrer les victimes des formes de violence concernées. On peut en dire autant des pratiques de torture et de mutilation *perimortem*, que nous ne connaissons qu'en contexte danubien uniquement parce que ce complexe est le seul à avoir créé, par l'enfouissement des corps, les conditions favorables à leur fossilisation.

Les onze cas recensés ne se répartissent pas également à l'intérieur du Néolithique danubien, où on distingue une concentration secondaire composée de trois sites datés du dernier tiers du Ve millénaire et une concentration principale regroupant les sept sites attribuables aux étapes récentes et/ou finales de la Céramique linéaire (vers 5100-5000 av. J.-C.). Cette dernière mérite quelques commentaires supplémentaires.

3.4. La « crise » de la Céramique linéaire récente

Les sept sites de la Céramique linéaire sont, de manière plus ou moins assurée, attribués aux étapes récente et/ou finale de cette culture, ce qui a conduit certains auteurs à conclure qu'ils relevaient d'un seul et même phénomène qualifié de « crise de la fin de la LBK ». Celle-ci aurait, si on se fie à l'état actuel de la documentation, affecté la zone centrale de la LBK, entre le Rhin à l'ouest et la Slovaquie à l'est. Une crise climatique, démographique et économique aurait déstabilisé les communautés LBK, déclenché les violents conflits dont témoigneraient nos dépôts et contribué à la disparition de la *LBK* en tant que culture (analyse critique et bibliographie complète dans Link, 2014 ; commentaires plus récents dans Meyer *et al.*, 2018b ; Pieler et Teschler-Nicola, 2023). L'abandon des sites d'Asparn-Schletz et de Herxheim immédiatement après les « massacres » est un argument souvent mis en avant pour étayer cette thèse. Les scénarios établissant un lien direct entre les dépôts et la guerre imputent cette dernière à la manifestation de rivalités autour de ressources devenues plus maigres. La vision alternative privilégiant l'idée de sacrifices sur des individus éventuellement capturés en contexte guerrier mais exécutés dans un cadre n'ayant pas de relation directe avec d'éventuelles batailles est également compatible avec le scénario de la pénurie de ressources alimentaires, tout en ouvrant la porte à d'autres narratifs mettant davantage en avant les facteurs sociaux, religieux et psychologiques. Quelles que soient ses causes, une profonde crise d'identité aurait déclenché une vague de sacrifices de masse destinés à apaiser les puissances surnaturelles supposées responsables des menaces pesant sur l'ordre cosmique. Un phénomène de contagion mimétique aurait conduit à une diffusion rapide de cette crise à travers l'Europe centrale, où chaque région invente sa propre forme de violence, comme en témoigne la variabilité des cas de figure répertoriés. Le fait de prendre soin d'enterrer les victimes, exceptionnel dans le contexte du Néolithique européen, concorde également avec cette vision : les sacrifiés seraient, au même titre que les haches et les herminettes, du premier grand phénomène de dépôts qui s'amorce à la fin de la LBK (Jeunesse, 2024), des dépôts votifs transmis aux puissances de l'au-delà par l'intermédiaire du monde souterrain.

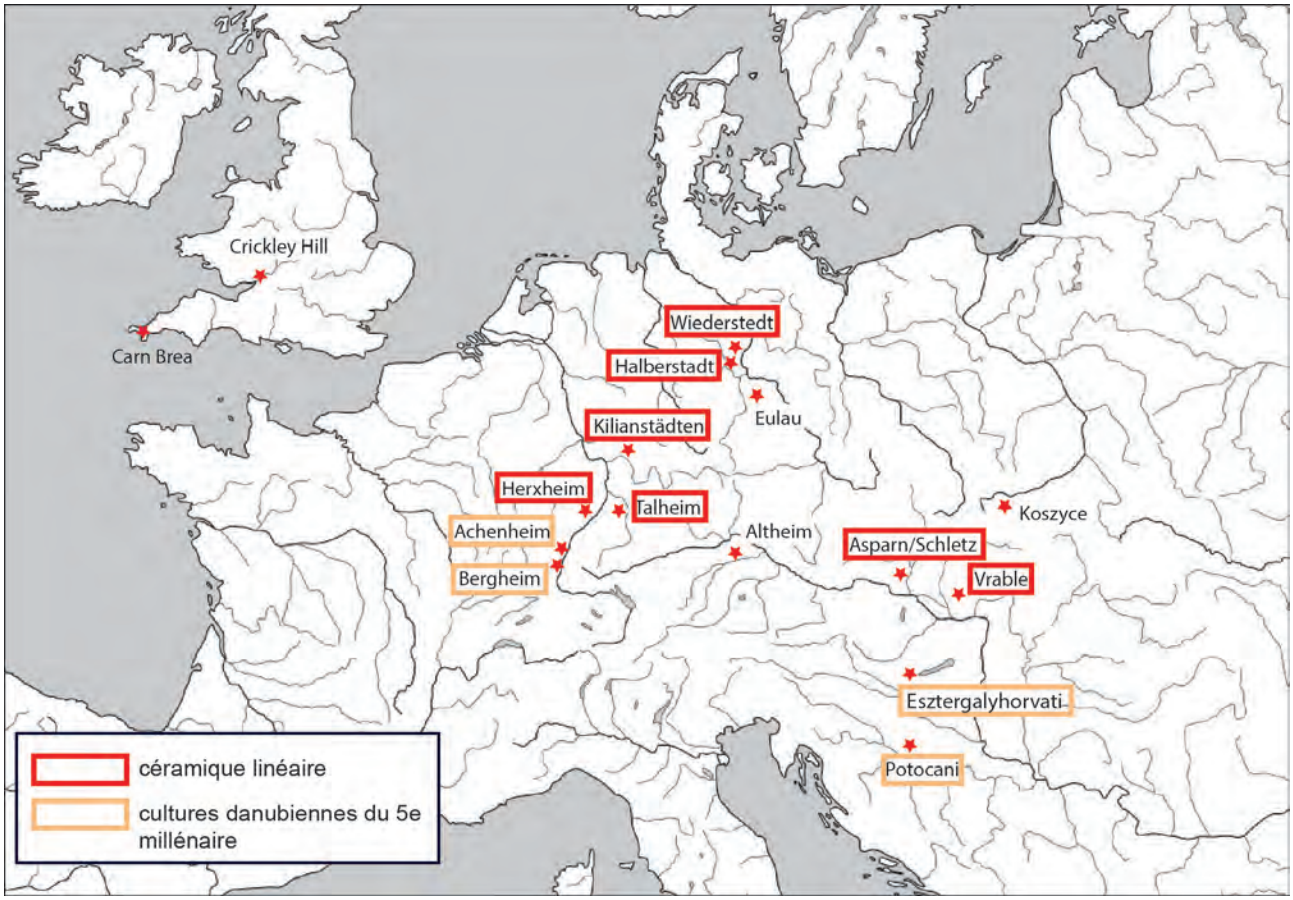

Fig. 7 – Répartition des sites classés par périodes (DAO C. Jeunesse).

3.5. Discussion

Deux scénarios se détachent de nos observations : celui des dépôts votifs d'individus exécutés hors contexte guerrier (schéma 1) et celui des tombes régulières d'individus décédés de mort violente (schéma 2). L'exécution massive directement en rapport avec un événement guerrier (schéma 3) est plus difficile à concevoir.

De manière générale, on a du mal, si on met à part les cas malgré tout ambigus d'Asparn et de Schöneck-Kilianstedten, à voir transparaître les guerriers et la guerre dans ce corpus : les pathologies de combat (blessures défensives) manquent partout sauf à Eulau, le site le plus récent (schéma 2). Le cas le plus fréquent est, on l'a vu, celui de blessures crâniennes issues de coups portés à des individus selon toute probabilité préalablement immobilisés. Le schéma le plus vraisemblable pour le Néolithique danubien est celui qui a pu être mis en évidence pour le cas de Herxheim : 1, capture (un ou plusieurs épisodes) ; 2, rassemblement des victimes sur le site d'enfouissement ; 3, exécution dans un contexte cérémoniel pour lequel il est difficile, voire impossible, d'établir un lien direct avec la guerre (schéma 1). Le site d'Asparn-Schletz n'est pas un dépôt de massacre, sauf si on considère que le contenant est l'ensemble du dispositif fossoyé. Le fait que des individus sans marques de combat, exécutés une fois immobilisés et enfouis intentionnellement (même si c'est après avoir été exposés pendant un certain temps) ne permet pas d'exclure sans procès cette hypothèse. L'existence de liens de parenté à Talheim et à Potočani ne suffit pas pour rejeter le scénario du dépôt votif : en admettant que la configuration observée à Talheim soit bien le résultat d'un dépôt simultané de corps en connexion ayant été exécutés au même moment, ce que les données disponibles ne permettent pas de prouver, rien n'empêche que la composition des ensembles retrouvés sur ces deux sites résulte de la capture de membres d'une même famille ; l'hypothèse d'un raid sur un village ou un hameau rend d'ailleurs ce scénario hautement probable. L'absence de blessures ayant laissé des impacts sur le squelette à Wiederstedt est également compatible avec le schéma 1. On pourrait se trouver là face à une technique de mise à mort (noyade, étouffement…) qui viendrait simplement élargir le spectre déjà assez large des formes de violence attestées pour la fin du VI^e^ millénaire.

L'autre schéma bien étayé est celui des sépultures d'individus décédés de mort violente (schéma 2). Il n'est attesté que pour les sites d'Eulau et de Koszyce, qui partagent leur datation tardive (III^e^ millénaire) et leur non-appartenance au complexe culturel danubien. Le fait qu'on ait affaire ici à des victimes d'attaques inhumées par des membres de leur communauté dans le respect des pratiques funéraires locales (et donc à de véritables tombes) semble incontestable dans ce cas qui échappe, comme nous l'avons signalé plus haut, à la problématique des « dépôts de massacre ». L'hypothèse de l'exécution de prisonniers juste après la bataille et en lien direct avec la guerre (théorie de la « fête de la victoire » – schéma 3) n'est nulle part démontrée. On ne peut cependant pas l'exclure complètement, en particulier dans les cas d'Achenheim et de Bergheim, avec leurs potentiels « bras-trophées » dont la présence cadre plus avec un scénario guerrier qu'avec un acte sacrificiel. Dans le cas du complexe culturel danubien (qui regroupe les sites des VI^e^ et V^e^ millénaires et tous les vrais « dépôts de massacre »), le dénominateur commun le plus saillant est la pratique de l'enfouissement des corps. Le fait que celle-ci n'existe que dans un seul des grands complexes culturels du Néolithique centre et ouest-européen montre qu'il n'a rien de « naturel » et soulève l'hypothèse d'un rapprochement avec la pratique du dépôt votif de lames d'herminettes et de haches en pierre polie, dont la manifestation la plus ancienne relève du Néolithique danubien. Les deux phénomènes de dépôts danubiens s'amorcent d'ailleurs à peu près simultanément, à l'étape récente-finale de la LBK (Jeunesse, 2024).

4. LES CAS DE « BATAILLES » NÉOLITHIQUES DU IV^E^ MILLÉNAIRE

Dans les lignes qui précèdent, il a été plusieurs fois question d'attaques de villages ou de hameaux. C'est ce qui nous a poussé à élargir notre enquête à la petite série de sites qui ont livré des vestiges interprétables (et interprétés) comme le résultat d'épisodes guerriers de type attaque ou siège. Les trois sites concernés sont datés vers le milieu du IV^e^ millénaire, soit d'un intervalle de temps que nous n'avons pas rencontré dans notre étude des dépôts de massacre. Il s'agit des sites d'Altheim, de Crickley Hill et de Carn Brea.

Altheim (Bavière) est le site de la culture éponyme, datée entre 3800 et 3400 av. J.-C. (Reinecke, 1915 ; Saile, 2014 et 2017 ; Saile *et al.*, 2017). Il s'agit d'un petit site, probablement d'habitat, protégé par trois fossés concentriques. L'abondance des armatures de flèche (environ 180 dont 60 retrouvées de part et d'autre d'une interruption ; fig. 8) et la présence de traces d'incendie dans le fossé interne et de traumatismes *perimortem* sur les nombreux ossements humains découverts au fond des fossés sont les arguments qui ont conduit, dès la fouille en 1914, à privilégier l'hypothèse d'une attaque. Si la concentration d'un grand nombre de flèches constitue un argument fort, l'association, dans les fossés, d'ossements humains (dont des groupements de crânes et des segments anatomiques d'os en connexion) et de vases complets ou subcomplets oriente le regard vers une configuration identifiée dans plusieurs sites fossoyés de la culture de Michelsberg (4100-3600 av. J.-C.) et pour laquelle une origine guerrière a été évoquée mais sans épuiser l'éventail des possibilités (Jeunesse, 2012).

Les sites anglais de Crickley Hill (Gloucestershire) et Carn Brea (Cornouailles), datés respectivement autour de 3500 et entre 3700 et 3400 av. J.-C. (Dixon, 1979 et Whittle *et al.*, 2011 pour le premier ; Mercer, 1981 et 1999 pour le second) ont livré chacun une accumulation importante d'armatures de flèche en roches siliceuses,

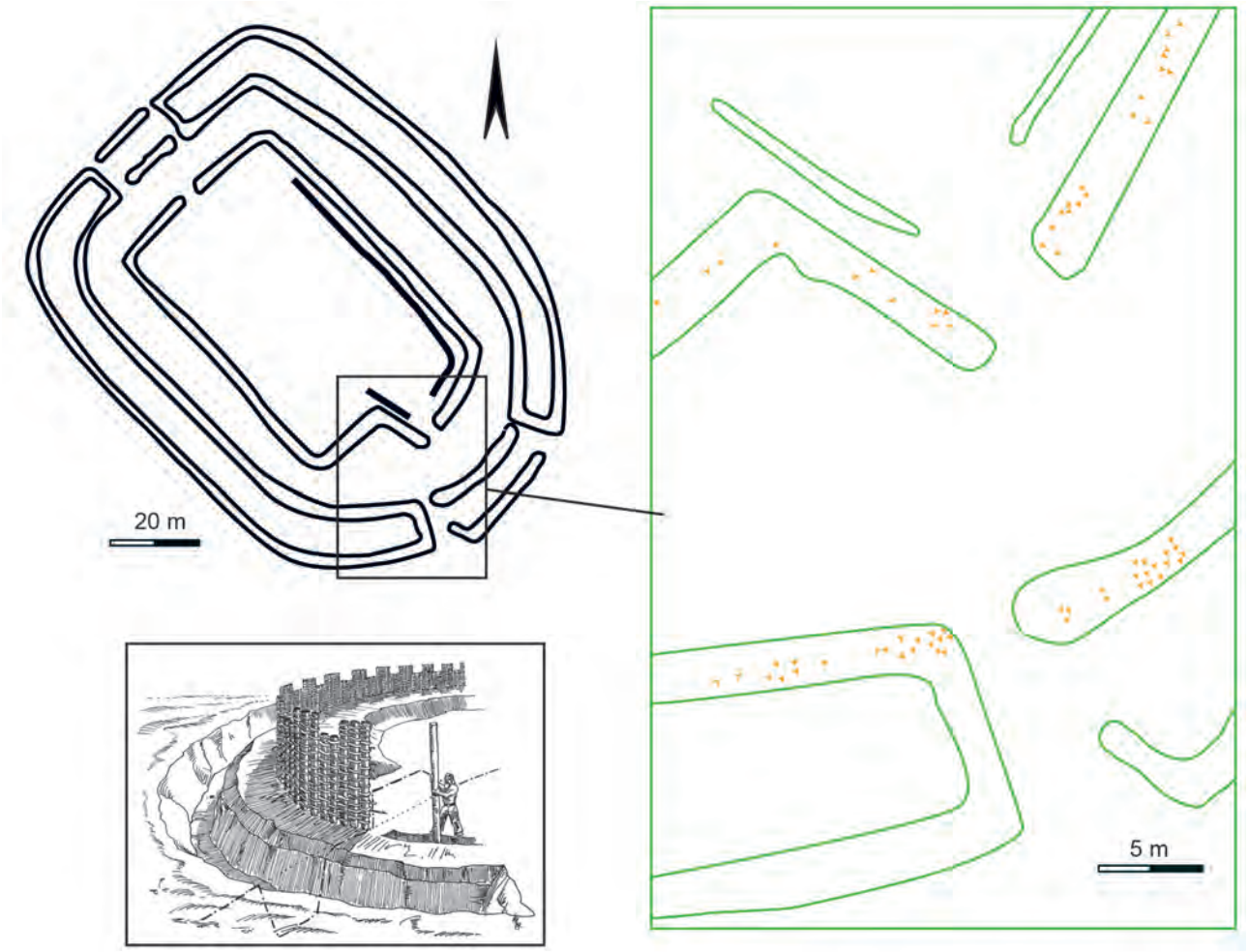

Fig. 8 – Enceinte d'Altheim (Bavière) : plan général du site, reconstitution du rempart et localisation des armatures (DAO C. Jeunesse, d'après Saile, 2017).

avec des concentrations notables autour des interruptions des fossés. À Carn Brea, des indices d'incendie de structure en bois susceptibles d'appartenir au dispositif de fortification viennent compléter les plus de 700 armatures.

CONCLUSION

Dans différentes cultures du Néolithique danubien, la pratique récurrente de l'enfouissement simultané de groupes d'individus décédés de mort violente ouvre une fenêtre sur une pratique manifestement propre à ce complexe culturel. L'absence de dépôts de massacre dans les autres complexes culturels ne permet évidemment pas de conclure qu'ils étaient moins enclins à la violence. L'analyse chronologique permet tout au plus d'identifier, au sein du Néolithique danubien, une concentration particulière de cas à la fin du VI^{e} millénaire, indice probable d'une situation de crise. L'analyse des onze cas répertoriés de dépôts de massacre selon une grille distinguant le temps de la capture, celui de l'exécution et celui de l'enfouissement conduit à relativiser l'hypothèse, largement partagée par les auteurs des travaux consacrés à ces ensembles, d'un lien direct des « massacres » postulés avec des événements guerriers. Une des questions centrales est, on l'a vu, de savoir si l'enfouissement a une signification en lui-même ou si c'est simplement une manière de se débarrasser des corps, une hypothèse implicite dans la majorité des études, mais pour moi fortement teintée d'ethnocentrisme. Même si on manque encore d'études pour l'affirmer sans précaution, j'ai la conviction que les sociétés traditionnelles, présumées de religion animiste, n'enterrent pas des objets ou des êtres dans le sous-sol innocemment. Il n'est pas un simple dépotoir mais, comme le montre la pratique, également danubienne, du dépôt de lames d'herminette et de haches, un vecteur privilégié de la communication avec le surnaturel. La quasi-absence des pathologies de bataille dans les onze dépôts de massacre répertoriés combinée aux indices récurrents de mises à mort d'individus immobilisés au préalable nous conduit à privilégier l'hypothèse de dépôts contenant le reste de sacrifices humains destinés aux dieux ou aux esprits. Même si, comme dans la chasse aux têtes des sociétés traditionnelles d'Asie du Sud-Est, la guerre a pu servir de pourvoyeuse de victimes, rien ne permet d'affirmer l'existence d'un lien direct entre elle et les dépôts de massacre. Si les comparaisons ethno-

graphiques alimentent la discussion sur certains aspects, aucune n'offre d'analogie complète avec l'ensemble de la chaîne opératoire de la pratique du dépôt de massacre. La pratique de l'enfouissement, souvent négligée parce que vue comme « naturelle », mais que nous considérons comme centrale, n'est nulle part attestée. Le dépôt de massacre du Néolithique danubien n'est donc ni une tombe (*Massengrab*, *mass grave*), ni, selon toute vraisemblance, un assemblage de victimes directes (sur le champ de bataille ou dans une « fête de la victoire ») d'un conflit guerrier. Par contraste, les deux cas de tombes de « massacrés » du Néolithique final illustrent des cas nettement plus convaincants de structures en lien direct avec des événements guerriers.

NOTE

1. Voir également la notice de l'université de Kiel : https://www.uni-kiel.de/en/details/news/003-headless-skeletons

Christian Jeunesse
Université de Strasbourg, MISHA, Strasbourg
jeunessechr@free.fr

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BARNA J. (2015) – Socio-historical background of cultural changes in South-Western Hungary as reflected by archaeological data during post-LBK times, *Anthropologie*, 53, 3, p. 399-412.

BOULESTIN B. (2008) – Pourquoi mourir ensemble ? À propos des tombes multiples dans le Néolithique français, *Bulletin de la Société préhistorique française*, 105, 1, p. 103-130.

BOULESTIN B. (2018) – Pourquoi donc tous ces chasseurs-cueilleurs font-ils des tombes doubles ?, *Bulletin de la Société préhistorique française*, 115, 1, p. 43-52.

BOULESTIN B., COUPEY A.-S. (2015) – *Cannibalism in the Linear Pottery Culture: The humain remains from Herxheim*, Oxford, Archaeopress (Archaeopress Archaeology), 143 p.

CHENAL F., PERRIN B., BARRAD-EMAM H., BOULESTIN B. (2015) – A farewell to arms: A deposit of human limbs and bodies at Bergheim, France, c. 4000 BC, *Antiquity*, 89, 348, p. 1313-1330.

DIXON P. W. (1979) – A Neolithic and Iron Age site on a hilltop in southern England, Crickley Hill, Gloucestershire, *Scientific American*, 241, 5, p. 142-150.

FURHOLT M., MÜLLER-SCHEESSEL N., WUNDERLICH M., CHEBEN I., MÜLLER J. (2020) – Communality and discord in an Early Neolithic settlement agglomeration: The LBK site of Vráble, Southwest Slovakia, *Cambridge archaeological journal*, 30, 3, p. 469-489

HAAK W., BRANDT G., de JONG H. N., MEYER C., GANSLMEIER R., HEYD V., HAWKESWORTH C., PIKE A. W. G., MELLER H. et ALT K. W. (2008) – Ancient DNA, strontium isotopes and osteological analyses shed light on social and kinship organization of the later Stone Age, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 105, p. 18226-18231

HAAK W., FURMANEK M., MELLER H. (2023) – Multiple graves from Corded Ware sites in Eulau, Oechlitz and Szczepanowice, *in* H. Meller, J. Krause, W. Haak et R. Risch (dir.), *Kinship, sex, and biological relatedness. The contribution of archaeogenetics to the understanding of social and biological relations*, Halle, Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt (Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle, 28), p. 171-180.

HANSEN S. (2022) – Prähistorische Konfliktforschung: Das Massaker, *in* S. Hansen et R. Krause (dir.), *Die Frühgeschichte von Krieg und Konflikt*, Bonn, Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH, p. 1-28.

JANKOVIĆ I., BALEN J., AHERN J. C. M., PREMUŽIĆ Z., ČAVKA M., POTREBICA H., NOVAK M. (2017) – Prehistoric massacre revealed. Perimortem cranial trauma from Potočani, Croatia, *Anthropologischer Anzeiger*, 74, 2, p. 131-141

JEUNESSE C. (2012) – À propos des crânes découverts dans les fossés d'enceinte de la culture de Michelsberg, *in* B. Boulestin et D. Henry-Gambier (dir.), *Crânes trophées, crânes d'ancêtres et autres pratiques autour de la tête : problèmes d'interprétation en archéologie*, Oxford, Archaeopress (British archaeological reports, International series, 2415), p. 99-105.

JEUNESSE C. (2024) – La pratique du dépôt dans la Préhistoire récente de l'Europe : le prélude danubien, *Revue archéologique de l'Est*, 73, p. 39-74.

KONOPKA T., SZCZEPANEK A., PRZYBYŁA M. M., WŁODARCZAK P. (2016) – Evidence of interpersonal violence or a special funeral rite in the Neolithic multiple burial from Koszyce in southern Poland – a forensic analysis, *Anthropological review*, 79, 1, p. 69-85.

LEFRANC P., AFFOLTER J., ARBOGAST R.-M., CHENAL F., JODRY F., MAUVILLY M., ROLLINGER E., SCHNEIDER N. (2021) – Achenheim : un habitat fortifié du dernier tiers du V^e millénaire (groupe de Bruebach-Oberbergen) en Basse-Alsace, *Gallia Préhistoire*, 61, p. 227-287.

LINK T. (2014) – Gewaltphantasien? Kritische Bemerkungen zur Diskussion über Krieg und Krise am Ende der Bandkeramik, *in* T. Link et H. Peter-Röcher (dir.), *Gewalt und Gesellschaft. Dimensionen der Gewalt in ur- und frühgeschichtlicher Zeit*, Bonn, Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH (Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie, 259), p. 271-286.

MAKKAY J. (2000) – *Egy ősi háború: az esztergályhor- váti késő neolitikus tömegsír* ["An early war. The Late Neolithic mass grave from Esztergá- lyhorváti"], Budapest, publié par l'auteur, 78 p.

MCLURE S. B., ZAVODNY E., NOVAK M., BALEN J., POTREBICA H., JANKOVIĆ I., KENNETT D. J. (2020) – Paleodiet and health in a mass burial population: the stable carbon and nitrogen isotopes from Potočani, a 6,200-year-old massacre site in Croatia, *International journal of osteoarchaeology,* 30, 4, p. 507-518.

MERCER R. (1981) – Excavations at Carn Brea, Illogan, Cornwall – a Neolithic fortified complex of the third millennium BC, *Cornish archaeology*, 30, 204 p.

MERCER R. (1999) – The origins of warfare in the british isles, *in* J. Carman et A. Harding (dir.), *Ancient warfare. Archaeological perspectives*, Stroud, Sutton, p. 143-156.

MEYER C., KÜRBIS O., ALT K. W. (2004) – Das Massengrab von Wiederstedt, Ldkr. Mansfelder Land. Auswertung und Gedanken zur Deutung im Kontext der Lineinbandkeramik, *Jahresschrift für Mitteldeutsche Vorgeschichte,* 88, p. 31-66.

MEYER C., BRANDT G., HAAK W., GANSLMEIER R. A., MELLER H., ALT K. W. (2009) – The Eulau eulogy: Bioarchaeological interpretation of lethal violence in Corded Ware multiple burials from Saxony-Anhalt, Germany, *Journal of anthropological archaeology,* 28, p. 412-423.

MEYER C., LOHR C., GRONENBORN D., ALT K. W. (2015) – The massacre mass grave of Schöneck-Kilianstädten reveals new insights into collective violence in Early Neolithic Central Europe, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 112, 36, p. 11217-11222.

MEYER C., KNIPPER C., NICKLISCH N., MÜNSTER A., KÜRBIS O., DRESELY V., MELLER H.,

ALT K. W. (2018a) – Early Neolithic executions indicated by clustered cranial trauma in the mass grave of Halberstadt, *Nature communications*, 9, 2472, https://doi.org/10.1038/s41467-018-04773-w

MEYER C., KÜRBIS O., DRESELY V., ALT K. W. (2018b) – Patterns of collective violence in the Early Neolithic of central Europe, *in* A. Dolfini, R. J. Crellin, C. Horn et M. Uckelmann (dir.), *Prehistoric warfare and violence. Quantitative and qualitative approache*s, New York, Springer, p. 21-38.

MÜLLER-SCHEEßEL N., HUKELOV Z., CHEBEN I., MÜLLER J., FURHOLT M. (2023) – Kopflose Skelette und aufgebahrte Leichen. Die Toten der bandkeramischen Sidlung Vráble/Süwestslovakei im Vergleich mit gleichzeitigen Kollektiven, *in* N. Balkowski, K. P. Hofmann, I. Hohle et A. Schülke (dir.), *Mensch – Körtper – Tod. Der Umgang mit menschlichen Überresten im Neolithikum Mitteleuropas*, Leiden, Sidestone Press, p. 177-201

NOVAK M., OLALDE I., RINGBAUER H., ROHLAND N., AHERN J., BALEN J., JANKOVIĆ I., POTREBICA H., PINHASI R., REICH D. (2021) – Genome-wide analysis of nearly all the victims of a 6 200 year old massacre, *PLOS One*, 16, 3: e0247332, https://doi.org/10.1371/journal.pone.0247332

PETER-RÖCHER H. (2023) – Gewalt gegen Lebenden – Gewalt an Toten. Zu Kontexten und Interpretationsmöglichkeiten menschlicher Überreste in der Linearbandkeramik, *in* N. Balkowski, K. P. Hofmann, I. Hohle et A. Schülke (dir.), *Mensch – Körtper – Tod. Der Umgang mit menschlichen Überresten im Neolithikum Mitteleurops*, Leiden, Sidestone Press, p. 119-136

PIELER F., TESCHLER-NICOLA M. (2023) – Totenbehandlung und Bestattungspraxis in der bandkeramischen Siedlung von Schletz (NÖ) Reflexionen zur Skelettrepräsentation und Taphonomie von Graben-, Gruben- und Gräberfunden, *in* N. Balkowski, K. P. Hofmann, I. Hohle et A. Schülke (dir.), *Mensch – Körtper – Tod. Der Umgang mit menschlichen Überresten im Neolithikum Mitteleurops*, Leiden, Sidestone Press, p. 137-175

PRICE T. D., WAHL J., BENTLEY A. (2006) – Isotopic evidence for mobility and group organization among Neolithic farmers at Talheim, Germany, 5000 BC, *European journal of archaeology*, 9, 2-3, p. 259-284, https://doi.org/10.1177/1461957107086126

REINECKE P. (1915) – Altheim (Niederbayern). Befestigte neolithische Siedlung, *Römisch-germanische Korrespondenzblatt*, 8, p. 9-11.

SAILE T. (2014) – Ein Kampf um Altheim? Zur Unschärfe vorgeschichtlicher Lebensbilder, *in* T. Link et H. Peter-Rocher (dir.), *Gewalt und Gesellschaft. Dimensionen der Gewalt in ur- und fruhgeschichtlicher Zeit*, Bonn, Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH (Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie, 259), p. 225-236.

SAILE T. (2017) – Altheim – ein Jahrhundert Erwerk, *in* H. Meller et S. Friederich (dir.), *Salzmünde – Regel oder Ausnahme?* Halle, Landesmuseum für Vorgeschichte, p. 197-208.

SAILE T., POSSELT M., ZIRNGIBL B., SCOON R., STEINRÜCKEN B., TINAPP C. (2017) – Die jungneolitishe Erdwerke von Altheim, *Praehistorische Zeitschrift*, 92, 1, p. 66-91

SCHROEDER H., MARGARYAN A., SZMYT M., THEULOT B., WŁODARCZAK P., RASMUSSEN S., GOPALAKRISHNAN S., SZCZEPANEK A., KONOPKA T., JENSEN T. Z. T., WITKOWSKA B., WILK S., PRZYBYŁA M. M., POSPIEZNY Ł., SJÖGREN K.-G., BELKA Z., OLSEN J., KRISTIANSEN K., WILLERSLEV E., FREI K. M., SIKORA M., JOHANSEN N. N., ALLENTOFT M. E. (2019) – Unraveling ancestry, kinship, and violence in a late Neolithic mass grave, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 116, 22, p. 10705-10710.

STRIEN H.-C., WAHL J., JACOB C. (2014) – Talheim – Ein Gewaltverbrechen am Ende der Bandkeramik, *in* T. Link et H. Peter-Röcher (dir.), *Gewalt und Gesellschaft. Dimensionen der Gewalt in ur- und frühgeschichtlicher Zeit*, Bonn, Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH (Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie, 259), p. 247-255.

SZMYT M. (2017) – Collective graves, flint axes, and cows. The people of Globular Amphora culture on the Vistula and Odra, *in* P. Urbańczyk (dir.), *The past societies. Polish lands from the first evidence of human presence to the Early Middle Ages,* volume 2 *5500-2000 BC*, Warszawa, Polish Academy of sciences, p. 211-273.

TESCHLER-NICOLA M. (2012) – The Early Neolithic site Asparn/Schletz (Lower Austria): Anthropological evidence of interpersonal violence, *in* R. Schulting et L. Fibiger (dir.), *Sticks, stones and broken bones: Neolithic violence in a European perspective*, Oxford, Oxford University Press, p. 101-120.

TESCHLER-NICOLA M., PROHASKA T., WILD E. M. (2006) – Der Fundkomplex von Asparn/Schletz (Niederösterreich) und seine Bedeutung für den aktuellen Diskurs endlinearbandkeramischer Phänomene in Zentraleuropa, *in* J. Piek et T. Terberger (dir.), *Frühe Spuren der Gewalt – Schädelverletzungen und Wundversorgung an prähistorischen Menschenresten aus interdisziplinärer Sicht*, Schwerin, Archäologischen Landesmuseum für Mecklenburg-Vorpommern (Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mecklenburg-Vorpommerns, 41), p. 61-76.

WAHL J., KÖNIG H. G. (1987) – Anthropologisch-Traumatologische Untersuchung der menschlichen Skelettreste aus dem bandkeramischen Massengrab bei Talheim, Kreis Heilbronn, *Fundberichte aus Baden-Württemberg*, 12, p. 65-193.

WAHL J., TRAUTMANN I. (2012) – The neolithic massacre at Talheim: A pivotal find in conflict archaeology, *in* R. Schulting et L. Fibiger (dir.), *Sticks, stones and broken bones: Neolithic violence in a European perspective*, Oxford, Oxford University Press, p. 77-100.

WINDL H. (2002) – Erdwerke der Linearbandkeramik in Asparn an der Zaya/Schletz, Niederösterreich, *Preistoria Alpina,* 37, 2001, p. 137-144.

WHITTLE A., HEALY F., BAYLISS A. (2011) – *Gathering time. Dating the early neolithic enclosures of Southern Britain and Ireland*, Oxford and Oakville, Oxbow Books.

ZEEB-LANZ A. (2019) – The Herxheim ritual enclosure: A synthesis of results and inter- pretation approaches, *in* A. Zeeb-Lanz (dir.), *Ritualised destruction in the Early Neolithic – The exceptional site of Herxheim (Palatinate, Germany) 2*, Speyer, Generaldirektion

Kulturelles Erbe, Direktion Landesarchäologie (Forschungen zur Pfälzischen Archäologie, 8.2), p. 423-482.

ZEEB-LANZ A., HAACK F., ARBOGAST R.-M., HAIDLE M. N., JEUNESSE C., ORSCHIEDT J., SCHIMMELPFENNIG D. (2007) – Aussergewöhnliche Deponierungen der Bandkeramik – die Grubenanlage von Herxheim, *Germania,* 85, p. 200-274.

ZOFFMANN Z. K. (2007) – Anthropological material from a Neolithic common grave found at Esztergalyhorvati (Lengyel Culture, Hungary), *Folia Anthropologica*, 6, p. 53-60.

DISCUSSION

Inconnue : Merci pour votre présentation. J'avais une petite question concernant le parallèle que vous dressez avec les Premières Nations d'Amérique du Nord. Je veux savoir à quelle communauté vous faites référence lorsque vous parlez des Amérindiens qui pratiquaient la torture, puisqu'il y a plusieurs communautés et qu'elles n'ont pas toutes les mêmes pratiques.

Christinan Jeunesse : J'avoue que je ne connais pas le détail, mais ce sont des choses qu'on lit régulièrement. P. Lefranc, l'auteur de l'étude d'Achenheim, par exemple, a développé cela. Je vous renvoie à ses travaux, mais cette histoire d'individus torturés est un lieu commun de l'ethnographie des Indiens d'Amérique du Nord. C. Darmangeat en sait-il davantage sur les groupes ethniques qui sont directement concernés par cet aspect ?

Christophe Darmangeat : Concernant la torture systématique, pour commencer, tu as bien fait la différence : on parle de « prisonniers de guerre » lorsqu'après avoir mené une guerre, on se retrouve avec des prisonniers ; et puis il y a ce qu'on appelle, à mon avis à tort, la « guerre de capture » qui, en fait, n'est justement pas de la guerre. Ce sont des opérations menées avec comme seul objectif de ramener des prisonniers, ce qui n'est pas la même chose. Cela se pratiquait sur toute la façade orientale de l'Amérique du Nord, en gros depuis la Floride jusqu'aux Iroquois. Après, le sort des prisonniers était variable. Les mangeait-on ou non ? À quel type de dispositif les attachait-on pour les torturer ? Il existe un article, dont j'ai oublié l'auteur, qui procède à un comparatisme exhaustif et qui identifie les principaux types. Mais quoi qu'il en soit, sur toute la façade orientale de l'Amérique du Nord et depuis des siècles existait cette coutume consistant à aller chercher les gens dans le but de les sacrifier ou de les torturer.

"The body of my enemy": Armed conflicts in societies without wealth
Proceedings of the meeting of the Société Préhistorique Française, Toulouse (23–24 April 2024)
Edited by Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon and Nicolas Teyssandier
Société Préhistorique Française, 2026 (Séances de la Société Préhistorique Française, 23)
pp. 241–256
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

Massacre deposit sites and their relationship to warfare in Central European Neolithic (5200 - 2500 BC)
A state of affairs

Christian Jeunesse

Abstract: Thirteen cases of individuals grouped together in buried structures following violent deaths are known to exist in Central European Neolithic sites. They are dated between the end of the 6th millennium and the middle of the third millennium. Within this group, two main categories can be distinguished: 1) "massacre deposits" consisting of individuals laid out in no particular order, and 2) genuine burials, where individuals were carefully intered according to the funeral practices prevailing in their community. The first is specific to the Danubian Neolithic, which includes the Linear Pottery culture (Lbk) and the cultures of the fifth millennium that derived from it. The second is represented by two sites from the third millennium belonging respectively to the Globular Amphora culture and the Corded Ware culture. A direct link with a warlike event seems plausible for the Late Neolithic graves. Although this interpretation is repeatedly postulated in the works devoted to them, it is more difficult to support for the "massacre deposits" of the Danubian Neolithic. The ambiguity of the data certainly does not allow us to definitively rule out a direct link with war in certain cases. However, the hypothesis of sacrificial ceremonies and deposits dedicated to supernatural powers seems to us to be the most plausible interpretation. In this hypothesis, war is not the direct cause of death, but it may intervene as a provider of victims for sacrifices unrelated to the martial context.
Keywords : Neolithic, "massacre", war, Talheim, Asparn, Herxheim, Achenheim, violence.

INTRODUCTION

The subject of mass killings in the European Neolithic period only recently emerged in the specialized literature, with the discovery in 1983 of the Talheim site (Wahl and König, 1987), which will be described below. The finds then multiplied, giving rise to an abundant production, details of which can be found in the presentation of the corpus. Central Europe, to which this article will be devoted, is one of the best endowed regions. The cases listed there range from the early Neolithic (Linear Pottery culture) to the final Neolithic (Corded Ware culture). We use the concept of "massacre deposits" to refer to deposits containing several individuals buried simultaneously, a significant number of whom show signs of potentially fatal *perimortem* injuries. The terms *mass grave* and *Massengrab* (massacre grave) used in the English and German articles respectively seem to us to be inappropriate, except, as we shall see, in one of the 13 sites studied (Koszyce), where the individuals buried simultaneously were treated in accordance with the funeral rites of the culture to which they belonged. Here we are dealing with what is commonly referred to as a "multiple grave" and falls under the category of "disaster burials", in the variant concerning individuals killed in armed conflict.

Simultaneous deposit implies that the bodies of the deceased were placed in the burial structure at the same time (Boulestin, 2008 and 2018), but not necessarily that they died at the same time. Massacre deposits are commonly linked to warlike activities (warriors killed in battle, victims of a raid on a village, of a collective execution as part of a "victory celebration" type event). We will examine this hypothesis while considering whether it may be overly restrictive and, consequently, whether the existence of a direct link with war, almost systemat-

ically posited in the case studies summarized below, is truly valid in all instances. After a brief presentation of our analytical framework, we will describe the thirteen relevant cases, before reflecting on their interpretation. A brief detour via three sites without human remains but with evidence of battle will then allow us, finally, to complete the dossier of alleged evidence of warfare (fig. 1).

1. THE ANALYTICAL FRAMEWORK

To define a good analysis strategy, we believe it is important to distinguish three stages: capture, execution and burial. The first two are combined for individuals killed in the heat of battle, but we will see that this is not the most common scenario. The capture, or collection, of future victims can take place in a single episode or over several episodes. The notion of a single episode is implied in the scenarios which favor war as the event providing the massacre deposit. On the other hand, the idea of a collection occurring in several stages opens up the possibility of a dissociation between the time of capture and that of execution, and of scenarios other than those involving warlike conflicts in the general sense of the term. The capture, during raids, of prisoners destined to be reduced to slavery before being, later, collectively executed in the context of a sacrificial ceremony, is distinguished from war by the fact that the violence that presides over the capture is not intended to subdue the enemy, but to constitute "reserves" of sacrificial individuals. It is thus similar to the practice of headhunting, which consists of fuelling rituals with human body parts collected for this purpose. Both activities can also be linked, with war providing an opportunity to capture slaves and take heads, but it should not be forgotten that this is a random mixture of actions with different motivations.

Studying the types of injury is therefore fundamental. The presence of war pathologies, and therefore of defensive wounds, although it does not exclude other scenarios, is an essential condition for linking the individuals concerned to a warlike confrontation. The evidence of potentially lethal blows inflicted on previously immobilized individuals, on the other hand, points to massacres perpetrated after the victims had been captured and gathered, which introduces the idea of a time lag between capture and execution. The latter does not necessarily take place immediately after the battle and may have no functional connection with the conflict that generated it. The execution of captured combatants for sacrifice is not the same as that of prisoners killed on the evening of the battle to take revenge or humiliate and terrorize the enemy. The link between war and the "massacre" is therefore indirect.

The massacre deposit implies that the deceased or future victims were first gathered together and that, in

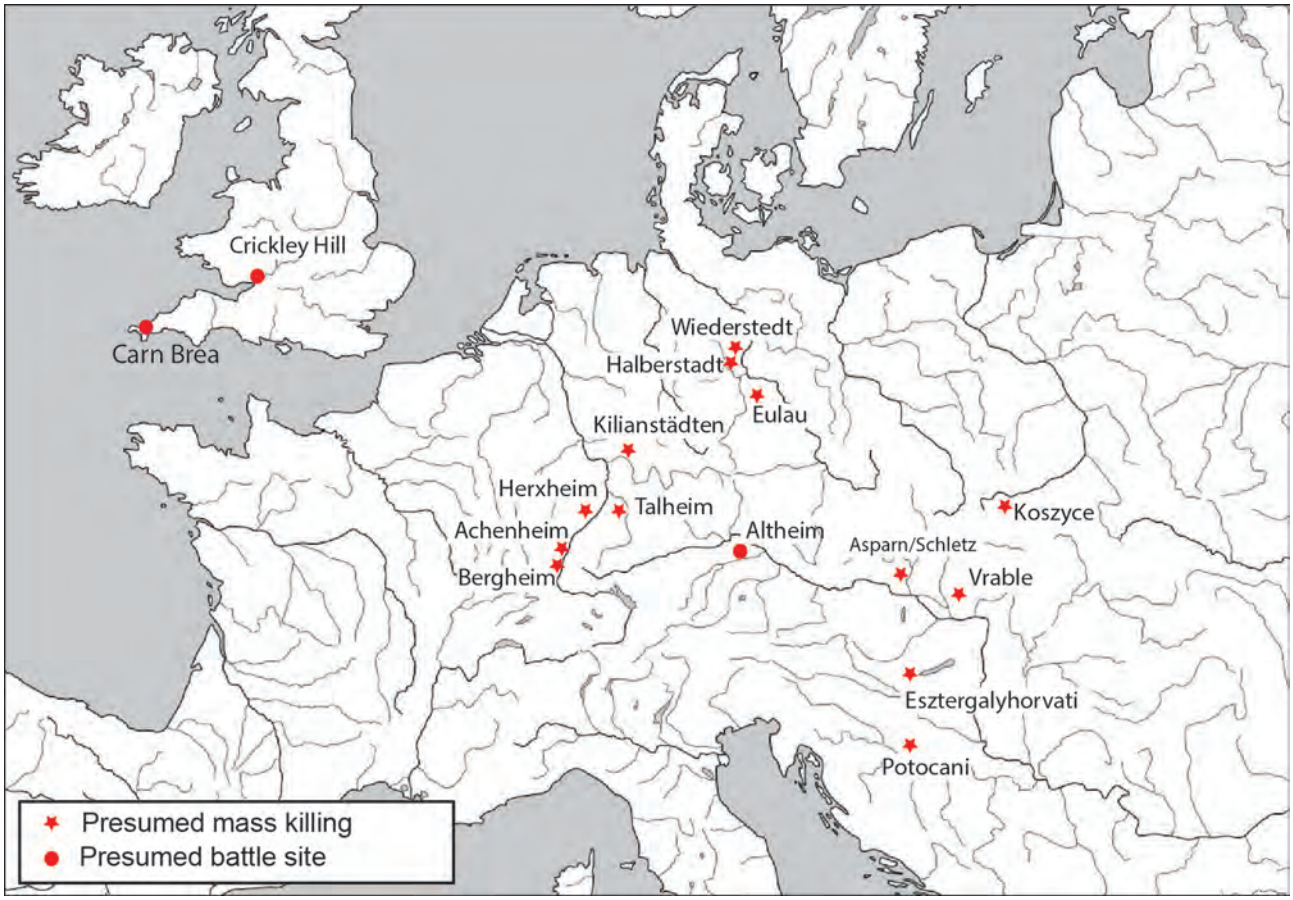

Fig. 1 – Distribution of sites mentioned. CAD C. Jeunesse.

the latter case, the individuals assembled were executed simultaneously. The fact of depositing them in the same grave is generally understood to be motivated by their belonging to the same community: that of enemies killed after the battle, that of prisoners sacrificed in a festive context or that of victims of an assault buried by their peers. The methods of palaeobiology (genomic and/or isotopic analyses) will help to distinguish the first two cases from the third. The presence of women and children and, a fortiori, the existence of family ties between the victims will tip the balance more towards a scenario where the inhumed and the inhumers belong to the same community, a hypothesis possibly reinforced by evidence of treatment in accordance with local funeral practices. The existence of evidence of over-violence (torture, mutilation, on the living or the dead) leads to envisaging "foreign" victims, which does not necessarily imply assimilating them to prisoners of war executed because they were enemies. In this case, we must remain open to the possibility of actions like the "sacrifice of scapegoats", for which a distinction must be made in the analysis between the circumstances of capture and the motivations for execution. Violence is not only directed against foreigners. It can also be internal to the community, both in a sacrificial context and in the case of judicial executions. Finally, it should not be forgotten that the existence of isotopic indicators of an external origin does not necessarily mean that the victims are "foreigners". Individuals from different biotopes may well belong to the same ethnic group or the same political entity, and similarly, individuals with the same isotopic signals may well come from two different communities sharing the same biotope. It is therefore necessary to avoid conflating the biological outsider/foreigner—who can now be identified through new paleobiological methods—with the social outsider/foreigner, who remains undetectable to the prehistorian.

The distinction between one-time capture and captures spread over several episodes is another blind spot in research. Archaeological and anthropological methods can, on the other hand, help to distinguish between a simultaneous deposit and a deposit of individuals deposited successively in the same place. We will see later that taking this distinction into account is by no means irrelevant.

2. PRESENTATION OF THE SITES

Considering the wide range of scenarios represented, we thought it would be useful to summarize the main characteristics of each of the deposits in separate notes. These are arranged in chronological blocks and, within each block, in alphabetical order. The corpus consists of thirteen deposits, the majority of which (six cases) come from German sites, with the others divided between eastern France, Austria, Poland, Hungary, Slovakia and Croatia. Taking the dating into account leads to the identification of three periods: the end of the sixth millennium (seven sites), the fifth millennium (four sites) and the first half of the third millennium (two sites).

End of the sixth millennium – the Linear Pottery (LBK) culture deposits

Asparn-Schletz (Lower Austria): Linear Pottery (LBK) settlement surrounded by a double ditch. The ditches have yielded the remains of around a hundred individuals, 67 of which have been systematically analyzed and interpreted as the remains of an alleged assault dating from the recent LBK (around 5100-5000 BC). The skeletons were partially dislocated (in particular due to the removal of the extremities) and bore traces of animal bites, indicating a delayed burial. All 33 skulls found showed fractures, while only two cases of trauma to the postcranial skeleton were observed. Both sexes and all age groups are represented, with, however, an apparent deficit in young women. This observation could, however, be biased by questionable methods, because it is based essentially on the examination of the skulls to determine sex and age at death. The excavator imagines a site abandoned immediately after the attack, the corpses being left on the spot. Based on the condition of the skulls, it is likely that the wounded or prisoners were executed. Capture and execution took place in the same place and were carried out in quick succession. The hypothesis of an abandoned battlefield seems plausible, although the scarcity of osteological evidence of frontal combat calls this conclusion into question (Windl, 1998 and 2002; Teschler-Nicola et al., 2006; Teschler-Nicola, 2012; Meyer et al., 2018; Pieler and Teschler-Nicola, 2023).

Halberstadt (Saxony-Anhalt): A sub-circular pit from the Linear Pottery culture (around 5100 BC) dug near a settlement has yielded the remains of nine adults (seven securely identified as male, one probable male, one probable female) of non-local origin (isotopes) clearly executed, once immobilized, by blows mainly to the back of the skull, and arranged in no particular order in the structure. Traces of animal bites suggest that the pit may have remained open for some time before being definitively sealed. Pathological lesions are rare apart from the blows to the skulls. The proposed interpretation is that they are the victims of a failed raid who were buried by the attacked community, and therefore links the deposit to the consequences of a single violent attack on a village (Meyer et al., 2018a and 2018b.)

Herxheim (Germany, Palatinate): Linear Pottery Culture (LBK) settlement surrounded by a double ditch. The highly fragmented remains of nearly 500 individuals come from the two ditches and internal pits. Several separate deposits contained up to fifteen individuals (fig. 2). The corresponding events date from the end of the occupation of the site, around 5100-5000 BC. The presence of groups of carved skulls (skullcaps) and remarkable objects such as ceramics show that the deposits are the result of a stereotypical ritual. For B. Boulestin and A.-S. Coupey (2015), whose interpretation is by far the

Fig. 2 – Herxheim, view of deposit 9. Photo Christian Jeunesse.

most convincing, the condition of the bones points to cannibalistic practices. Isotopic analyses show that the majority of the victims have non-local indicators. However, the evidence of violent capture is insignificant. The interpretation favors a scenario in which foreigners were captured to feed sacrificial practices. The multiplicity of deposits suggests the existence of a series of ceremonies that took place over a period of time. Several episodes of capture were therefore followed by several episodes of execution, treatment and burial of the remains. (Zeeb-Lanz et al., 2007; Boulestin and Coupey, 2015; Zeeb-Lanz, 2019; Peter-Röscher, 2023).

Schöneck-Kilianstedten (Germany, Hesse): the poorly preserved remains of at least twenty-six individuals arranged in no apparent order come from a section of ditch from the recent LBK period (around 5100 BC). The group includes thirteen adults (nine males and two females, sexed on the basis of skull morphology) and thirteen immature individuals (10 of whom were under the age of 10). Numerous cranial injuries (including arrow impacts and blows from adzes) probably resulting from face-to-face combat. The other *perimortem* blows detected are mainly localized on the tibias and fibulas, attesting, according to the authors of the study, to torture of immobilized living persons or targeted violence against the corpse. The interpretation favors the aftermath of a warlike event. (Meyer et al., 2015 and 2018b, p. 27)

Talheim (Germany, Baden-Württemberg): excavated in 1983-84, this site is the first proven massacre deposit for the LBK. The disordered remains of thirty-four individuals (sixteen juveniles and eighteen adults, including nine men and seven women) were found in a sub-rectangular pit dating from the recent stage of the LBK (around 5100 BC). Compared to a standard demographic composition, young adult women are missing. 59% of the skeletons showed signs of *perimortem* injuries, including numerous skull fractures caused by blows from a club or adze and arrow impacts. The majority of the injuries are located at the back or on the right side of the skull (fig. 3). The evidence of defensive pathologies is insignificant. Probable family relationships have been detected (odontological and genomic analysis). The proposed interpretation is that of the massacre of an entire community during a raid. The lack of young women could be the result of abductions. Most of the individuals appear to have been killed once immobilized. However, a quick search and basic taphonomic observations cast some doubt on this scenario. The few available photos are more reminiscent of a mass grave from the Late Neolithic period than a pile of primary deposits. However, the attribution to the *LBK* is not disputable. The existing data does not provide unambiguous proof that the 34 bodies were deposited simultaneously, which weakens the hypothesis of a single burial episode following a war raid. (Wahl and König, 1987; Price et al., 2006; Wahl and Trautmann, 2012; Strien et al., 2014).

Vráble (Slovakia): A group of thirty-eight individuals deposited in no particular order in a ditch within the

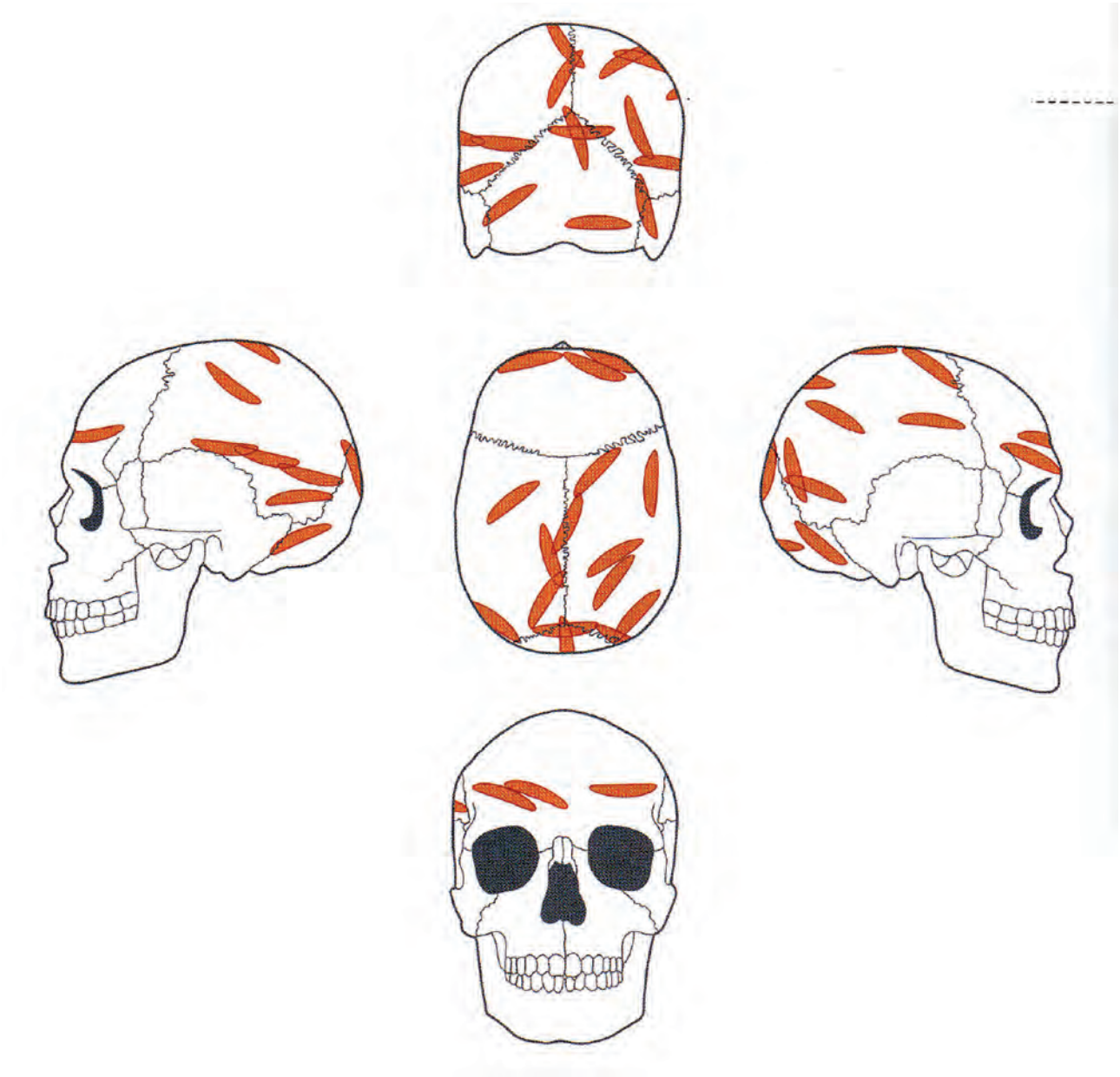

Fig. 3 – Talheim, accumulated impacts of adze blows on skulls. Based on Strien et al. 2014.

enclosure of a large Linear Pottery settlement (circa 5100 BC) was discovered and excavated in 2022. The information available at the moment is limited to a few generalities. The skull and mandible are missing for thirty-seven of the individuals identified. The presence, in some cases, of the first cervical vertebra suggests that the head was carefully removed rather than violently decapitated. The initial indications suggest that the bodies were deposited simultaneously, during a single burial episode, but a more complex scenario cannot be ruled out (Furholt et al., 2020, Müller-Scheeßel et al., 2023[1]).

Wiederstedt (Saxony-Anhalt, Germany): a pit located in a LBK settlement has yielded the remains of ten individuals, including six children, two adolescents (12-16 years old), one adult male and one adult female. The bodies were lying in a disordered position and without furniture. The predominance of the immature and the absence of pathology—in particular of cranial fractures—make this site a special case within the LBK. The cause of death could not be determined: epidemic, famine, poisoning or execution without impact on the skeleton are the possibilities suggested by the authors of the study. (Meyer et al., 2004).

Fifth millennium – post-linear Danubian cultures

Achenheim (Alsace, France): The remains of five adult males and one adolescent, accompanied by four supernumerary upper limbs, have been found in a circular pit in a settlement of the Bruebach-Oberbergen group (circa 4300 BC) surrounded by an enclosure. The six sub-complete individuals were lying in a disordered position and presented a multitude of perimortem fractures, including systematic fracturing of the skulls and tibias. The skulls had been methodically destroyed, with

particular attention paid to the destruction of the faces. Isotopic analyses show the exogenous origin of the victims. The authors of the study refer to torture, mutilation and/or desecration of the corpses and favor the hypothesis that the bodies of prisoners were deposited in a recycled storage pit following a "victory celebration" and, consequently, that there is a direct link with warfare. This preconception is based on the fact that all the individuals are men and that the site is surrounded by a defensive structure, but also on the prominent place of North American Indians in ethnological comparisons. It is actually impossible to demonstrate the link with a single warlike event and, a fortiori, to assess the time that elapsed between capture and execution. The hypothesis of a group of captives taken prisoner during several separate events and then sacrificed and buried simultaneously cannot therefore be ruled out. (Lefranc et al., 2021).

Bergheim (France, Alsace): from a circular pit attributed to the BORS group or to the early stage of the Michelsberg culture (between 4300 and 4000 BC) come the remains of fifteen individuals represented by seven complete skeletons, a fragment of the skull of a young child and seven left upper limbs amputated at the arm level, the latter grouped together at the bottom of the pit, at forming the base of the deposit (fig. 4). The complete bodies are in various positions and are those of one woman, two men and four children. The arms come from six adults and one adolescent (12-16 years old) and show, in addition to the impacts related to amputation, numerous traces of blows. One of the adult males has potentially fatal cranial injuries and his left arm has been amputated; it has not been possible to establish whether this arm belongs to the group of arms deposited in the pit, but it is possible. The bodies and arms were deposited simultaneously or within a very short period of time. The pit was clearly left open for some time. The interpretation favors a direct link with warfare. The treatment and burial of the remains would have occurred immediately after a military confrontation, and the arms are interpreted as trophies. The women and children are seen as executed prisoners of war (Chenal et al., 2015).

Esztergályhorváti (western Hungary): the remains of eight individuals come from a quadrangular pit disturbed by recent construction work, studied as part of a rescue excavation in 1994 and attributed to the early stage of Lengyel culture (between 4940 and 4720 BC). The human remains were found under a layer of burnt sediment between two and twenty centimeters thick. The deposit consists solely of men over the age of 16. According to the sketch published by Barna (2015, fig. 3), the bones were scattered over a depth of about one meter. The bones are poorly preserved. The only skull in fairly good condition shows signs of potentially fatal injuries; probable injuries have been observed on a second skull (Makkay, 2000; Zoffmann, 2007; Barna, 2015).

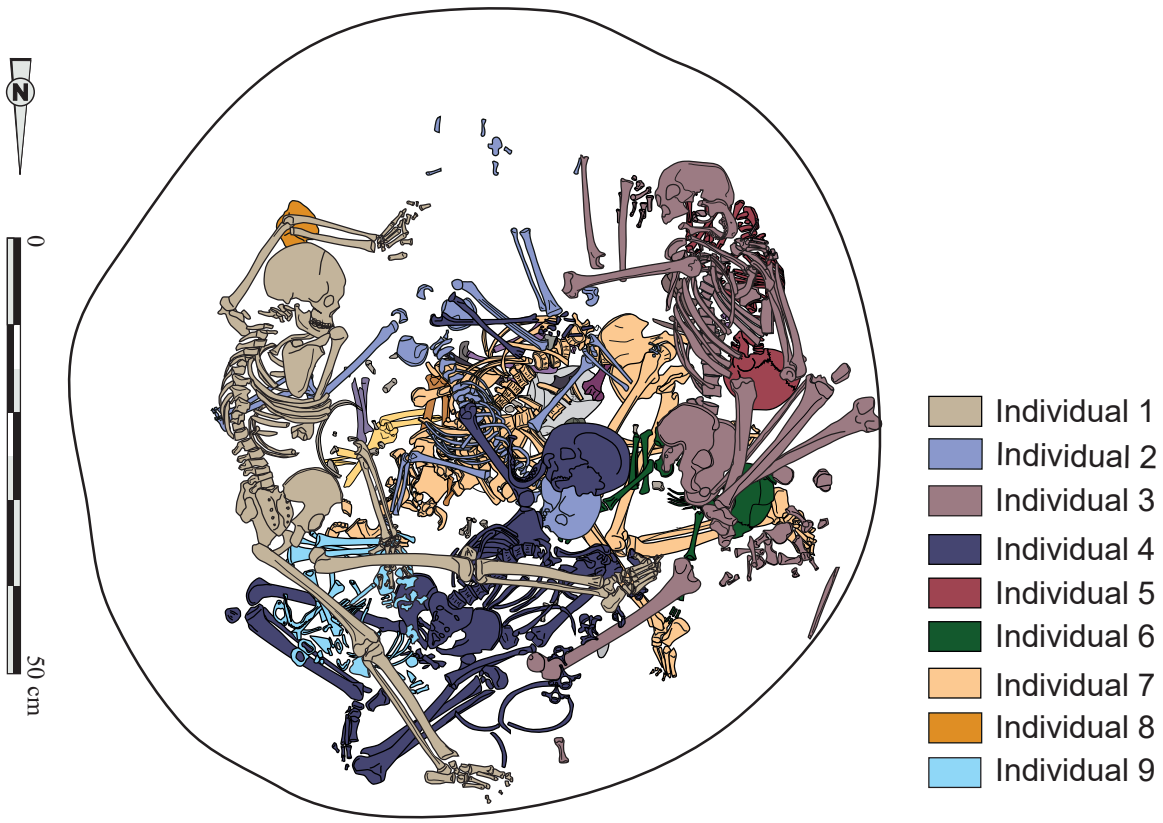

Fig. 4 – Bergheim, general layout of the deposit. Based on Chenal et al. 2015. CAD H. Barrand Emam and Fanny Chenal; copyright: Antea archéologie.

Potočani (Croatia): the remains of forty-one individuals deposited haphazardly come from a circular pit attributed to the Lasinja culture (around 4200-4100 BC). The deposit consists of twenty men, eighteen women and three children. Of the thirty-eight individuals analyzed, eleven are related. Some of the skulls show perimortem trauma located mainly at the back of the skull (fig. 5). The authors refer to a "large-scale indiscriminate killing" including executions of individuals killed after being immobilized (Janković et al., 2017; McLure et al., 2020; Novak et al., 2021; Hansen, 2022).

Third millennium – Corded Ware and Globular Amphorae culture

Eulau (Germany, Saxony-Anhalt): four grouped tombs of the Corded Ware culture dated between 2675 and 2495 BC respectively contained four, four, three and two individuals. The group comprised two men, three women and eight children, making a total of 13 individuals, five of whom showed signs of injury. The study showed that each of the graves had at least one perimortem injury (axe blows, arrowhead impact) and/or combat pathologies (injuries affecting the forearms or hands). Several cases of family relationships were detected. One of the graves contained the skeletons of a couple and their two children. The interpretation favors the hypothesis that they were victims of a raid and were buried simultaneously by members of their community, in accordance with local funeral rites and family divisions. The circumstances are reminiscent of those described for Talheim, with the difference that the Eulau dead were not mixed together in a mass grave (Meyer et al., 2009; Haak et al., 2008 and 2023).

Koszyce (southern Poland): from a rectangular pit of the Globular Amphora culture excavated in 2011 come the skeletons of fifteen individuals buried simultaneously and distributed between two rows of seven and eight individuals showing opposite directions (fig. 6). Eight dates place the event between 2875 and 2670 BC. The group consists of four men, five women, two adolescents and four children. The paleogenomic study (Schroeder et al., 2019) makes it possible to reconstruct an extended family, with, in particular, mothers buried with their children and brothers and sisters laid to rest side by side. The fact that the deceased were carefully aligned and accompanied by funerary offerings (ceramics, axes, tools and pendants made of bone, objects made of amber and tusks) allows us to interpret the structure as a multiple grave. Perimortem cranial wounds, clearly caused by flint axes for 12 of the deceased, were observed on 14 of the 15 individuals.

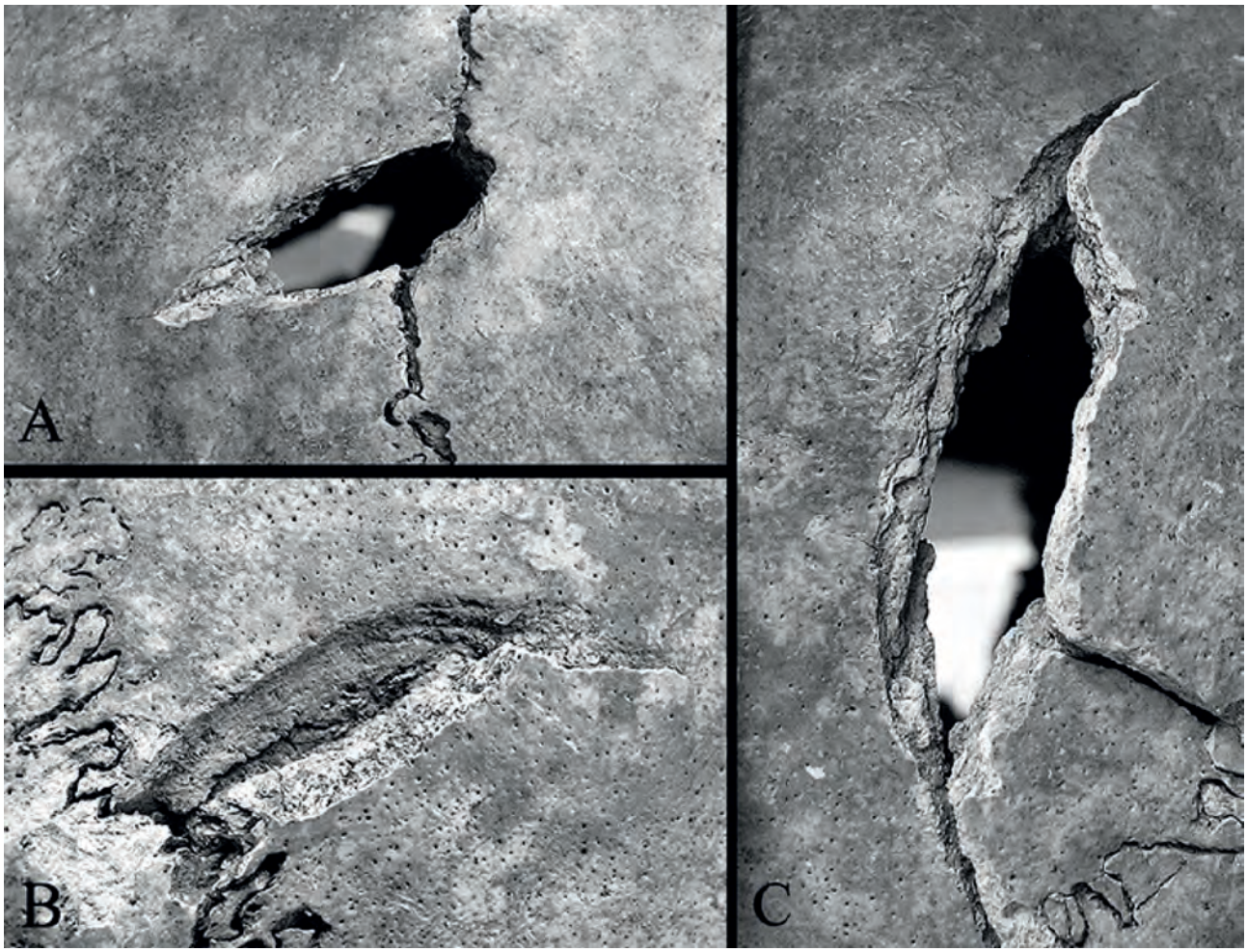

Fig. 5 – Potočani, examples of skull impacts. Based on Janković et al. 2017.

Fig. 6 – Koszyce, general view of the multiple grave. Based on Konopka et al. 2014.

The rest of the skeleton did not show any signs of combat. Two interpretative scenarios have been put forward: victims of a fight (in a raid-type scenario) who were executed after being immobilized, on the one hand, and sacrifices carried out in a ritual context, on the other. The arrangement of the bodies shows that those responsible for the deposit knew the family ties between the victims (Konopka et al., 2016; Szmyt, 2017; Schroeder et al., 2019; Hansen, 2022).

3. INTERPRETATION

Summary

From the outset, three of the configurations encountered can be set aside: Asparn, the only probable case of dead bodies found abandoned on the battlefield, and which, in the absence of the intentional grouping of the deceased in a dedicated hollow structure, does not fall under the category of deposition; Herxheim, the only example showing several episodes of deposition on the same site and the only practically proven case of a recruitment involving several episodes of capture, execution and burial; and finally, Eulau and Koszyce, where we are dealing with real genuine burial deposits (Koszyce is therefore, due to the large number of individuals, the only site for which the notion of mass grave—tombe multiple, Massengrab— is appropriate).

The existence of executions after immobilization (and not in the heat of battle) is represented in eight out of thirteen sites and probable in four additional sites. Concerning the composition of the deposits, only two groups are limited to adult males, the most frequent case (nine occurrences) being that of groups made up of adults of both sexes and children. In the second case, the distribution by sex and age group is not necessarily in line with that of a 'normal' living population. The predominance of the immature places the Wiederstedt site in a class of its own. Family relationships have been detected for four sites, including the two cases of burials respecting local funeral practices (Eulau and Koszyce) as well as the massacre deposits of Talheim and Potočani. Evidence of torture and/or perimortem mutilation has been found at the sites of Achenheim, Bergheim, Schöneck-Kilianstedten and Vráble. They concern the entire group at Achenheim and Vráble, and only part of it at the other two sites. The Vráble and Achenheim sites are distinguished by features unknown in the rest of the corpus, the former by the systematic practice of removing heads, the latter by the extent of over-violence, for which the term "relentless" is not an exaggeration. At the other end of the spectrum, the Wiederstedt deposit is unique owing to the complete absence of injuries having left traces on the bones, which opens up the possibility of it being a disaster burial with no connection to violent deaths.

Origin of the deposits

The proposed interpretations show a clear preference for narratives in which the deposit is directly related to a warlike episode (a battle or raid on a village or ham-

let). The victims are seen either as combatants or as mere victims of raids, and the deaths are presented as being directly related to the warlike event, whether they concern the victims of the fighting or prisoners executed after the battle. This view is underpinned by the notion of "over-violence", employed by several authors, who suggest the existence of a distinction between the lethal act intended simply to incapacitate an enemy in the heat of battle, and acts of torture or mutilation carried out on individuals who are already immobilized.

The majority of cases involving the killing of defenceless individuals by blows to the back of the skull show that the deposit is, more often than not, something other than the result of the simple collection of the victims of a conflict; This scenario is only truly plausible in the two proven cases of burials arranged in all likelihood by inhumers belonging to the same group as the deceased (Eulau and Koszyce). Living individuals, possibly from several capture episodes (as in Herxheim), were gathered and executed after immobilization before being buried collectively in a pit dug for this purpose or in an existing hollow structure. The scarcity of battle marks is a good argument in favor of this pattern. Its pre-eminence should lead us to seriously consider hypotheses involving narratives in which the execution is not directly related to warfare, whose role in the operational chain may have been limited to constituting one of the circumstances that allowed for the capture of individuals destined to be executed in non-war contexts. The issue of the chronological, spatial and functional link between the battle (whatever its form) and the execution of the victims lies at the heart of the debate. War may have been one of the sources for the creation of panels of victims intended for sacrificial practices that are not a direct consequence of it. The opposition between the "victory celebration" type hypotheses and those that favor the idea of delayed executions with no direct relation to a battle or raid is not unrelated to the ethnological frames of reference mobilized: North American Indians, known for their propensity to torture prisoners, on the one hand, and Mesoamericans (such as the Mexica) or South Americans (such as the Tupinamba), who favored capturing prisoners to be sacrificed, on the other.

Regarding the relationship between those who deposited the bodies and those who were deposited, a consensus has emerged around the idea that the former are the inhabitants of the place where the structure or structures housing the bodies is located. They would then have buried their own dead, which is the most frequent case, or victims from the camp of the attackers (as in the scenario of the failed raid put forward about the Halberstadt deposit). In the first case, a distinction can be made between the actual burials, with the dead spread over several graves in Eulau or grouped together in a single pit as in Koszyce, and the groups of bodies piled up unceremoniously and without any identifiable funeral rites. The latter account for the majority of our corpus and suggest mere pits intended to accommodate individuals who died an "unfortunate" death and were not entitled to the usual funeral rites. The existence of family ties is one of the pillars of the "raid" model on a village or hamlet. However, this interpretation is not compulsory. It is also conceivable that the people left behind correspond to a group of related individuals rounded up to serve as sacrificial victims. This scenario does indeed involve a raid in its unfolding; however, the dead are not direct victims of the attack, but prey intended to be captured alive and to be slaughtered later, in circumstances with no direct connection to the raid.

Cultural and historical context of the massacre deposit: the pre-eminent role of the Danubian Neolithic

As we saw above, the sites in our corpus can be divided into three chronological blocks. Two of them belong to the same cultural complex, namely the Danubian Neolithic. This group accounts for the vast majority of the sites, including all those from the sixth and fifth millennia, namely seven Linear Pottery sites and four sites belonging to later cultures also part of the Danubian cultural tradition (fig. 7). Considering the fact that the two remaining sites, Koszyce and Eulau, correspond to funerary structures, we can conclude that all the Central European massacre deposits belong to the same cultural complex, thus reflecting a historically and culturally situated practice. This does not, of course, mean that massacres were absent from the repertoire of the other two major complexes of the North European Neolithic (Michelsberg-Funnel Beaker culture on the one hand, Corded Ware-Bell Beaker on the other), but that the Danubians were the only ones to take care to bury the victims affected by these forms of violence. The same can be said of the practices of *perimortem* torture and mutilation, which we only know of in the Danubian context because this complex is the only one to have created, through the burial of bodies in pits, the conditions favorable to their fossilization. The eleven recorded cases are not evenly distributed within the Danubian Neolithic, where there is a secondary concentration of three sites dated to the last third of the fifth millennium and a main concentration of seven sites attributable to the recent and/or final stages of Linear Pottery (around 5100–5000 BC). The latter deserves some additional comments.

The "crisis" of the late LBK

The seven Linear Pottery sites are, with varying degrees of certainty, attributed to the recent and/or final stages of this culture. This has led some authors to conclude that they were part of a single phenomenon known as the "crisis at the end of the LBK". This would have affected the central area of the LBK, spanning from the Rhine in the west to Slovakia in the east, if we are to believe the current state of documentation. A climatic, demographic and economic crisis is said to have destabilized the LBK communities, triggered the violent conflicts ~~to~~ evidenced by our deposits and contributed to the

Fig. 7 – Distribution of sites classified by period. CAD C. Jeunesse.

disappearance of the LBK as a culture (critical analysis and complete bibliography in Link, 2014, more recent comments in Meyer et al., 2018b, Pieler and Teschler-Nicola, 2023). The abandonment of the Asparn-Schletz and Herxheim sites immediately after the "massacres" is an argument often put forward to support this thesis. The scenarios establishing a direct link between the deposits and warfare attribute the latter to the manifestation of rivalries over increasingly scarce resources. The alternative view, which favors the idea of sacrifices of individuals who may have been captured in a warlike context but executed in a setting not directly related to any battles, is also compatible with the scenario of food scarcity, while opening the door to other narratives that emphasize social, religious and psychological factors. Whatever its causes, a profound identity crisis is thought to have triggered a wave of mass sacrifices intended to appease the supernatural powers believed to be responsible for the threats to the cosmic order. A phenomenon of mimetic contagion is thought to have led to the rapid spread of this crisis throughout Central Europe, with each region inventing its own form of violence, as evidenced by the variability of the cases recorded. The fact that care was taken to bury the victims, which was exceptional in the context of the European Neolithic, is also consistent with this view: the sacrificed individuals would be, in the same way as the axes and adzes of the first major phenomenon of deposits that began at the end of the LBK (Jeunesse, 2024), votive deposits transmitted to the powers of the afterlife via the underground world.

Discussion

Two scenarios emerge from our observations: that of votive deposits of individuals executed outside a war context (pattern 1) and that of regular tombs of individuals who died a violent death (pattern 2). Mass execution directly related to a war event (pattern 3) is more difficult to conceive.

On the whole, except for the somewhat ambiguous cases of Asparn and Schöneck-Kilianstedten, it is difficult to discern warriors and war in this corpus: combat pathologies (defensive wounds) are absent everywhere except at Eulau, the most recent site (diagram 2). The most common case, as we have seen, is that of cranial injuries resulting from blows to individuals who were in all probability previously immobilized. The most likely scenario for the Danubian Neolithic is the one that has been identified for the Herxheim case: 1, capture (one or more episodes); 2, gathering of victims at the burial site; 3, execution in a ceremonial context for which it is difficult, if not impossible, to establish a direct link with war (Diagram 1). The Asparn-Schletz site is not a massacre deposit, unless one considers the entire ditch system to be the container. The fact that individuals without battle marks, executed once immobilized and intentionally buried (even if it was after

having been exposed for some time) does not make it possible to rule out this hypothesis without discussion. The existence of family ties in Talheim and Potočani is not enough to reject the votive deposit scenario: assuming that the configuration observed in Talheim is indeed the result of a simultaneous deposition of bodies in anatomical connection that were executed at the same time, which the available data does not prove, nothing prevents the composition of the ensembles found on these two sites from resulting from the capture of members of the same family; the hypothesis of a raid on a village or hamlet also makes this scenario highly probable. The absence of injuries that would have left impacts on the skeleton at Wiederstedt is also compatible with pattern 1. What we are dealing with here could possibly be a killing technique (drowning, suffocation, etc.) that would simply broaden the already quite wide spectrum of forms of violence attested to for the end of the sixth millennium.

The other well-documented pattern is that of the regular burials of individuals who died a violent death (pattern 2). It is only attested for the Eulau and Koszyce sites, which share their late dating (third millennium) and their non-belonging to the Danube cultural complex. The fact that we are dealing here with victims of attacks buried by members of their own community in accordance with local funeral practices (and therefore that we are dealing with genuine graves) seems indisputable in this case, which, as we pointed out above, falls outside the scope of the "massacre deposits" issue. The hypothesis of the execution of prisoners immediately after the battle and in direct connection with warfare (the "victory celebration" theory – pattern 3) has not been proven anywhere. However, it cannot be completely ruled out, particularly in the cases of Achenheim and Bergheim, with their potential "trophy arms", the presence of which is more consistent with a martial narrative than with a sacrificial act. In the case of the Danubian cultural complex (which includes sites from the sixth and fifth millennia and all the genuine "massacre deposits"), the most salient common denominator is the burying of bodies in pits or other types of excavated structures. The fact that this practice is found in only one of the major Neolithic cultural complexes in Central and Western Europe shows that there is nothing "natural" about it and raises the possibility of a link with the practice of votive deposits of adzes and axes made of polished stone, the oldest example of which dates from the Danubian Neolithic. It may be added that he two Danubian deposition phenomena (corpses and polished tools or weapons) began more or less simultaneously, in the recent-final stage of the LBK (Jeunesse, 2024).

4. NEOLITHIC "BATTLES" IN THE FOURTH MILLENNIUM

The preceding paragraphs have repeatedly referred to attacks on villages or hamlets. This prompted us to broaden our investigation to a small series of sites that have yielded remains which can be interpretable (and interpreted) as the result of warlike episodes such as attacks or sieges. The three sites in question are dated to the middle of the fourth millennium, corresponding to a time interval that we did not encounter in our study of massacre deposits. These are the sites of Altheim, Crickley Hill and Carn Brea.

Altheim (Bavaria) is the site ~~of~~ the eponymous site of the Altheim culture, dated between 3800 and 3400 BC (Saile, 2014 and 2017; Reinecke, 1915; Saile *et al.*, 2017). It is a small site, probably a settlement, protected by three concentric ditches. The abundance of arrowheads (around 180, 60 of which were found on either side of an interruption (fig. 8) and the presence of traces of fire in the inner ditch and *perimortem* trauma on the numerous human bones discovered at the bottom of the ditches are the arguments that led, from the time of the excavation in 1914, to favor the hypothesis of an attack. While the concentration of a large number of arrows constitutes a strong argument, the association, in the ditches, of human bones (including groups of skulls and anatomical segments of connected bones) and complete or incomplete vases directs attention to a configuration identified in several burial sites of the Michelsberg culture (4100–3600 BC) and for which a warlike origin has been suggested, but without exhausting the range of possibilities (Jeunesse, 2012).

The English sites of Crickley Hill (Gloucestershire) and Carn Brea (Cornwall), dated respectively to around 3500 and between 3700 and 3400 BC. (Dixon, 1979 and Whittle et al., 2011 for the former; Mercer, 1981 and 1999 for the latter) have each yielded a significant accumulation of arrow heads made of siliceous rock, with notable concentrations around the interruptions of the ditches. At Carn Brea, evidence of the burning of a wooden structure that may have belonged to the fortification system supplements the more than 700 arrowheads found at the site.

CONCLUSIONS

In various cultures of the Danubian Neolithic, the recurrent practice of the simultaneous burial of groups of individuals who died a violent death opens a window onto a practice clearly specific to this cultural complex. The absence of massacre deposits in other cultural complexes of course does not allow us to conclude that they were less prone to violence. Chronological analysis at most allows us to identify, within the Danubian Neolithic, a particular concentration of cases at the end of the sixth millennium, a probable indication of a crisis situation. Analysis of the eleven recorded cases of massacre deposits according to a grid distinguishing the respective times of capture, execution and burial leads to a relativization of the hypothesis, widely shared by the authors of the works devoted to these ensembles, of a direct link between the postulated "massacres" and warlike events. One of the central questions, as we have seen, is whether the burial has a meaning in itself or whether it is simply a way of getting rid of the

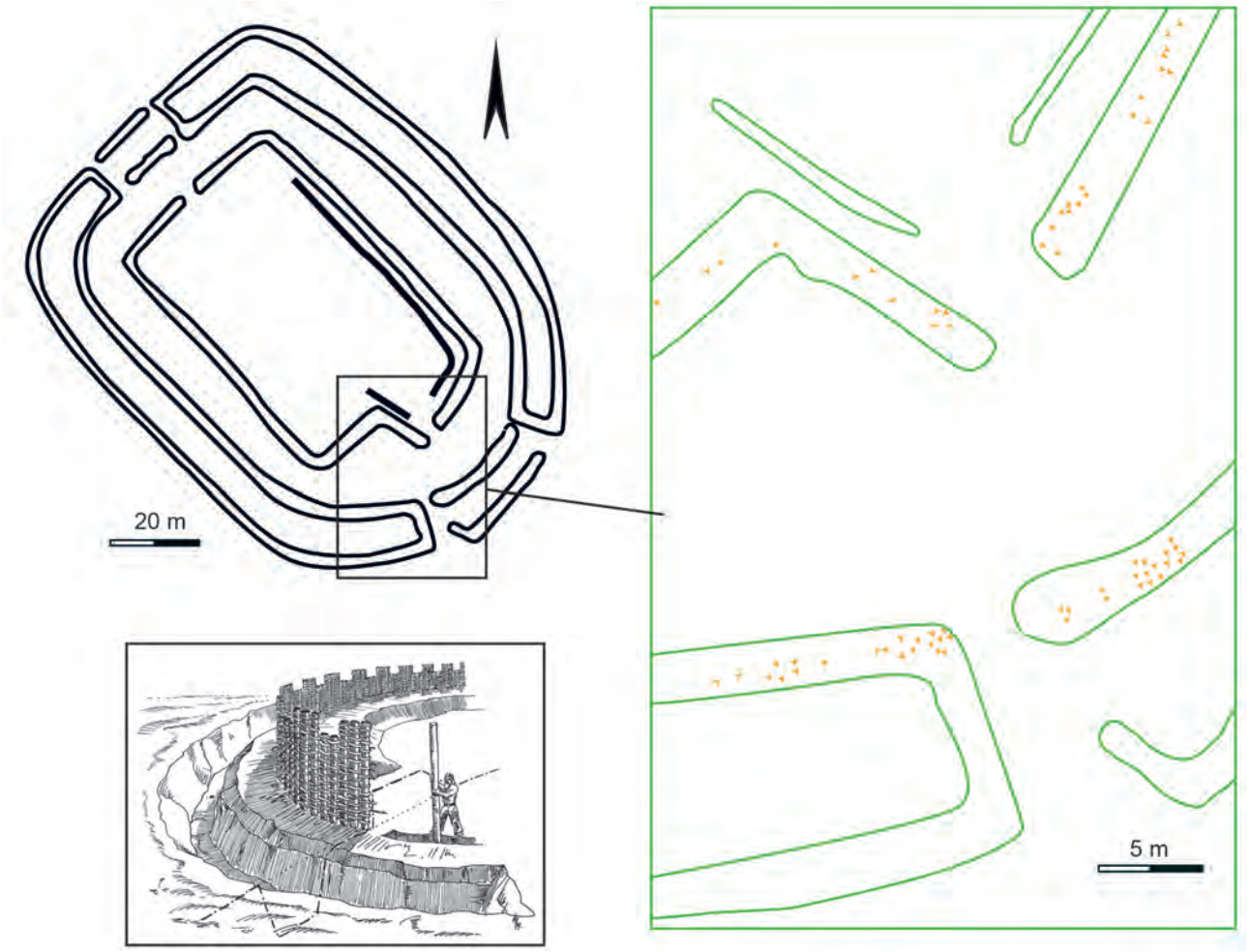

Fig. 8 – Altheim enclosure (Bavaria), general plan of the site, reconstruction of the rampart and location of the reinforcements. CAD C. Jeunesse, based on Saile 2017.

bodies, a hypothesis implicit in the majority of studies, but in my opinion strongly tainted with ethnocentrism. Even if more studies are needed to make this claim without caution, I am convinced that traditional societies, presumed to be animist, do not innocently bury objects or beings. As the Danubian practice of depositing adze and axe blades shows, the undergound is not just a simple rubbish dump place, but rather a privileged vector of communication with the supernatural. The virtual absence of battle pathologies in the eleven massacre sites listed, combined with recurring evidence of the killing of previously immobilized individuals, leads us to favor the hypothesis that these sites contain the remains of human sacrifices to the gods or spirits. Even if, as in the headhunting of traditional societies in Southeast Asia, war may have provided victims, there is no evidence of a direct link between war and the massacre deposits. While ethnographic comparisons fuel the discussion on certain aspects, none offer a complete analogy with the entire operational chain of the practice of massacre deposits. The practice of burial, often neglected because it is seen as "natural", but which we consider to be central, is not attested anywhere. The Danubian Neolithic massacre deposit is therefore neither a grave (*mass grave*) nor, in all likelihood, an assemblage of direct victims (on the battlefield or ~~at~~ in the context a "victory celebration") of a warlike conflict. By contrast, the two cases of graves of "massacred" individuals from the final Neolithic period illustrate much more convincing cases of structures directly linked to warlike events.

NOTE

1 See also the notice University of Kiel: https://www.uni-kiel.de/en/details/news/003-headless-skeletons.

Christian Jeunesse
Université de Strasbourg, MISHA, Strasbourg
jeunessechr@free.fr

REFERENCES

BARNA J. (2015) – Socio-historical background of cultural changes in South-Western Hungary as reflected by archaeological data during post-LBK times, *Anthropologie*, 53, 3, pp. 399–412.

BOULESTIN B. (2008) – Pourquoi mourir ensemble ? À propos des tombes multiples dans le Néolithique français, *Bulletin de la Société préhistorique française*, 105, 1, pp. 103–130.

BOULESTIN B. (2018) – Pourquoi donc tous ces chasseurs-cueilleurs font-ils des tombes doubles ?, *Bulletin de la Société préhistorique française*, 115, 1, pp. 43–52.

BOULESTIN B., COUPEY A.-S. (2015) – *Cannibalism in the Linear Pottery Culture: The humain remains from Herxheim*, Oxford, Archaeopress (Archaeopress Archaeology), 143 p.

CHENAL F., PERRIN B., BARRAD-EMAM H., BOULESTIN B. (2015) – A farewell to arms: A deposit of human limbs and bodies at Bergheim, France, c. 4000 BC, *Antiquity*, 89, 348, pp. 1313–1330.

DIXON P. W. (1979) – A Neolithic and Iron Age site on a hilltop in southern England, Crickley Hill, Gloucestershire, *Scientific American*, 241, 5, pp. 142–150.

FURHOLT M., MÜLLER-SCHEESSEL N., WUNDERLICH M., CHEBEN I., MÜLLER J. (2020) – Communality and discord in an Early Neolithic settlement agglomeration: The LBK site of Vráble, Southwest Slovakia, *Cambridge archaeological journal*, 30, 3, pp. 469–489.

HAAK W., BRANDT G., de JONG H. N., MEYER C., GANSLMEIER R., HEYD V., HAWKESWORTH C., PIKE A. W. G., MELLER H. et ALT K. W. (2008) – Ancient DNA, strontium isotopes and osteological analyses shed light on social and kinship organization of the later Stone Age, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 105, pp. 18226–18231.

HAAK W., FURMANEK M., MELLER H. (2023) – Multiple graves from Corded Ware sites in Eulau, Oechlitz and Szczepanowice, in H. Meller, J. Krause, W. Haak and R. Risch (ed.), *Kinship, sex, and biological relatedness. The contribution of archaeogenetics to the understanding of social and biological relations*, Halle, Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt (Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle, 28), pp. 171–180.

HANSEN S. (2022) – Prähistorische Konfliktforschung: Das Massaker, in S. Hansen and R. Krause (ed.), *Die Frühgeschichte von Krieg und Konflikt*, Bonn, Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH, pp. 1–28.

JANKOVIĆ I., BALEN J., AHERN J. C. M., PREMUŽIĆ Z., ČAVKA M., POTREBICA H., NOVAK M. (2017) – Prehistoric massacre revealed. Perimortem cranial trauma from Potočani, Croatia, *Anthropologischer Anzeiger*, 74, 2, pp. 131–141.

JEUNESSE C. (2012) – À propos des crânes découverts dans les fossés d'enceinte de la culture de Michelsberg, in B. Boulestin and D. Henry-Gambier (ed.), *Crânes trophées, crânes d'ancêtres et autres pratiques autour de la tête : problèmes d'interprétation en archéologie*, Oxford, Archaeopress (British archaeological reports, International series, 2415), pp. 99–105.

JEUNESSE C. (2024) – La pratique du dépôt dans la Préhistoire récente de l'Europe : le prélude danubien, *Revue archéologique de l'Est*, 73, pp. 39–74.

KONOPKA T., SZCZEPANEK A., PRZYBYŁA M. M., WŁODARCZAK P. (2016) – Evidence of interpersonal violence or a special funeral rite in the Neolithic multiple burial from Koszyce in southern Poland – a forensic analysis, *Anthropological review*, 79, 1, pp. 69–85.

LEFRANC P., AFFOLTER J., ARBOGAST R.-M., CHENAL F., JODRY F., MAUVILLY M., ROLLINGER E., SCHNEIDER N. (2021) – Achenheim : un habitat fortifié du dernier tiers du V^{e} millénaire (groupe de Bruebach-Oberbergen) en Basse-Alsace, *Gallia Préhistoire*, 61, pp. 227–287.

LINK T. (2014) – Gewaltphantasien? Kritische Bemerkungen zur Diskussion über Krieg und Krise am Ende der Bandkeramik, in T. Link and H. Peter-Röcher (ed.), *Gewalt und Gesellschaft. Dimensionen der Gewalt in ur- und frühgeschichtlicher Zeit*, Bonn, Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH (Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie, 259), pp. 271–286.

MAKKAY J. (2000) – *Egy ősi háború: az esztergályhor- váti késő neolitikus tömegsír* ["An early war. The Late Neolithic mass grave from Esztergá- lyhorváti"], Budapest, published by the author, 78 p.

MCLURE S. B., ZAVODNY E., NOVAK M., BALEN J., POTREBICA H., JANKOVIĆ I., KENNETT D. J. (2020) – Paleodiet and health in a mass burial population: the stable carbon and nitrogen isotopes from Potočani, a 6,200-year-old massacre site in Croatia, *International journal of osteoarchaeology,* 30, 4, pp. 507–518.

MERCER R. (1981) – Excavations at Carn Brea, Illogan, Cornwall – a Neolithic fortified complex of the third millennium BC, *Cornish archaeology*, 30, 204 p.

MERCER R. (1999) – The origins of warfare in the british isles, in J. Carman and A. Harding (ed.), *Ancient warfare. Archaeological perspectives*, Stroud, Sutton, pp. 143–156.

MEYER C., KÜRBIS O., ALT K. W. (2004) – Das Massengrab von Wiederstedt, Ldkr. Mansfelder Land. Auswertung und Gedanken zur Deutung im Kontext der Lineinbandkeramik, *Jahresschrift für Mitteldeutsche Vorgeschichte,* 88, pp. 31–66.

MEYER C., BRANDT G., HAAK W., GANSLMEIER R. A., MELLER H., ALT K. W. (2009) – The Eulau eulogy: Bioarchaeological interpretation of lethal violence in Corded Ware multiple burials from Saxony-Anhalt, Germany, *Journal of anthropological archaeology,* 28, pp. 412–423.

MEYER C., LOHR C., GRONENBORN D., ALT K. W. (2015) – The massacre mass grave of Schöneck-Kilianstädten reveals new insights into collective violence in Early Neolithic Central Europe, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 112, 36, pp. 11217–11222.

MEYER C., KNIPPER C., NICKLISCH N., MÜNSTER A., KÜRBIS O., DRESELY V., MELLER H.,

ALT K. W. (2018a) – Early Neolithic executions indicated by clustered cranial trauma in the mass grave of Halberstadt, *Nature communications*, 9, 2472, https://doi.org/10.1038/s41467-018-04773-w

MEYER C., KÜRBIS O., DRESELY V., ALT K. W. (2018b) – Patterns of collective violence in the Early Neolithic of central Europe, in A. Dolfini, R. J. Crellin, C. Horn and M. Uckelmann (ed.), *Prehistoric warfare and violence. Quantitative and qualitative approache*s, New York, Springer, pp. 21–38.

MÜLLER-SCHEEßEL N., HUKELOV Z., CHEBEN I., MÜLLER J., FURHOLT M. (2023) – Kopflose Skelette und aufgebahrte Leichen. Die Toten der bandkeramischen Siedlung Vráble/Süwestslovakei im Vergleich mit gleichzeitigen Kollektiven, in N. Balkowski, K. P. Hofmann, I. Hohle and A. Schülke (ed.), *Mensch – Körtper – Tod. Der Umgang mit menschlichen Überresten im Neolithikum Mitteleuropas*, Leiden, Sidestone Press, pp. 177–201.

NOVAK M., OLALDE I., RINGBAUER H., ROHLAND N., AHERN J., BALEN J., JANKOVIĆ I., POTREBICA H., PINHASI R., REICH D. (2021) – Genome-wide analysis of nearly all the victims of a 6200 year old massacre, *PLOS One*, 16, 3: e0247332, https://doi.org/10.1371/journal.pone.0247332

PETER-RÖCHER H. (2023) – Gewalt gegen Lebenden – Gewalt an Toten. Zu Kontexten und Interpretationsmöglichkeiten menschlicher Überreste in der Linearbandkeramik, in N. Balkowski, K. P. Hofmann, I. Hohle and A. Schülke (ed.), *Mensch – Körtper – Tod. Der Umgang mit menschlichen Überresten im Neolithikum Mitteleurops*, Leiden, Sidestone Press, pp. 119–136.

PIELER F., TESCHLER-NICOLA M. (2023) – Totenbehandlung und Bestattungspraxis in der bandkeramischen Siedlung von Schletz (NÖ) Reflexionen zur Skelettrepräsentation und Taphonomie von Graben-, Gruben- und Gräberfunden, in N. Balkowski, K. P. Hofmann, I. Hohle and A. Schülke (ed.), *Mensch – Körtper – Tod. Der Umgang mit menschlichen Überresten im Neolithikum Mitteleurops*, Leiden, Sidestone Press, pp. 137–175.

PRICE T. D., WAHL J., BENTLEY A. (2006) – Isotopic evidence for mobility and group organization among Neolithic farmers at Talheim, Germany, 5000 BC, *European journal of archaeology*, 9, 2-3, pp. 259–284, https://doi.org/10.1177/1461957107086126

REINECKE P. (1915) – Altheim (Niederbayern). Befestigte neolithische Siedlung, *Römisch-germanische Korrespondenzblatt*, 8, pp. 9–11.

SAILE T. (2014) – Ein Kampf um Altheim? Zur Unschärfe vorgeschichtlicher Lebensbilder, in T. Link and H. Peter-Rocher (ed.), *Gewalt und Gesellschaft. Dimensionen der Gewalt in ur- und fruhgeschichtlicher Zeit*, Bonn, Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH (Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie, 259), pp. 225–236.

SAILE T. (2017) – Altheim – ein Jahrhundert Erwerk, in H. Meller and S. Friederich (ed.), *Salzmünde – Regel oder Ausnahme?*, Halle, Landesmuseum für Vorgeschichte, pp. 197–208.

SAILE T., POSSELT M., ZIRNGIBL B., SCOON R., STEINRÜCKEN B., TINAPP C. (2017) – Die jungneolitishe Erdwerke von Altheim, *Praehistorische Zeitschrift*, 92, 1, pp. 66–91.

SCHROEDER H., MARGARYAN A., SZMYT M., THEULOT B., WŁODARCZAK P., RASMUSSEN S., GOPALAKRISHNAN S., SZCZEPANEK A., KONOPKA T., JENSEN T. Z. T., WITKOWSKA B., WILK S., PRZYBYŁA M. M., POSPIEZNY Ł., SJÖGREN K.-G., BELKA Z., OLSEN J., KRISTIANSEN K., WILLERSLEV E., FREI K. M., SIKORA M., JOHANSEN N. N., ALLENTOFT M. E. (2019) – Unraveling ancestry, kinship, and violence in a late Neolithic mass grave, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 116, 22, pp. 10705–10710.

STRIEN H.-C., WAHL J., JACOB C. (2014) – Talheim – Ein Gewaltverbrechen am Ende der Bandkeramik, in T. Link and H. Peter-Röcher (ed.), *Gewalt und Gesellschaft. Dimensionen der Gewalt in ur- und frühgeschichtlicher Zeit*, Bonn, Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH (Universitätsforschungen zur Prähistorischen Archäologie, 259), pp. 247–255.

SZMYT M. (2017) – Collective graves, flint axes, and cows. The people of Globular Amphora culture on the Vistula and Odra, in P. Urbańczyk (ed.), *The past societies. Polish lands from the first evidence of human presence to the Early Middle Ages,* volume 2 *5500-2000 BC*, Warszawa, Polish Academy of sciences, p. 211–273.

TESCHLER-NICOLA M. (2012) – The Early Neolithic site Asparn/Schletz (Lower Austria): Anthropological evidence of interpersonal violence, in R. Schulting and L. Fibiger (ed.), *Sticks, stones and broken bones: Neolithic violence in a European perspective*, Oxford, Oxford University Press, pp. 101–120.

TESCHLER-NICOLA M., PROHASKA T., WILD E. M. (2006) – Der Fundkomplex von Asparn/Schletz (Niederösterreich) und seine Bedeutung für den aktuellen Diskurs endlinearbandkeramischer Phänomene in Zentraleuropa, *in* J. Piek et T. Terberger (dir.), *Frühe Spuren der Gewalt – Schädelverletzungen und Wundversorgung an prähistorischen Menschenresten aus interdisziplinärer Sicht*, Schwerin, Archäologischen Landesmuseum für Mecklenburg-Vorpommern (Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mecklenburg-Vorpommerns, 41), p. 61-76.

WAHL J., KÖNIG H. G. (1987) – Anthropologisch-Traumatologische Untersuchung der menschlichen Skelettreste aus dem bandkeramischen Massengrab bei Talheim, Kreis Heilbronn, *Fundberichte aus Baden-Württemberg*, 12, pp. 65–193.

WAHL J., TRAUTMANN I. (2012) – The neolithic massacre at Talheim: A pivotal find in conflict archaeology, in R. Schulting and L. Fibiger (ed.), *Sticks, stones and broken bones: Neolithic violence in a European perspective*, Oxford, Oxford University Press, p. 77–100.

WINDL H. (2002) – Erdwerke der Linearbandkeramik in Asparn an der Zaya/Schletz, Niederösterreich, *Preistoria Alpina,* 37, 2001, p. 137–144.

WHITTLE A., HEALY F., BAYLISS A. (2011) – *Gathering time. Dating the early neolithic enclosures of Southern Britain and Ireland*, Oxford and Oakville, Oxbow Books.

ZEEB-LANZ A. (2019) – The Herxheim ritual enclosure: A synthesis of results and inter- pretation approaches, in A. Zeeb-Lanz (ed.), *Ritualised destruction in the Early*

Neolithic – The exceptional site of Herxheim (Palatinate, Germany) 2, Speyer, Generaldirektion Kulturelles Erbe, Direktion Landesarchäologie (Forschungen zur Pfälzischen Archäologie, 8.2), pp. 423–482.

ZEEB-LANZ A., HAACK F., ARBOGAST R.-M., HAIDLE M. N., JEUNESSE C., ORSCHIEDT J., SCHIMMELPFENNIG D. (2007) – Aussergewöhnliche Deponierungen der Bandkeramik – die Grubenanlage von Herxheim, *Germania,* 85, pp. 200–274.

ZOFFMANN Z. K. (2007) – Anthropological material from a Neolithic common grave found at Esztergalyhorvati (Lengyel Culture, Hungary), *Folia Anthropologica*, 6, pp. 53–60.

DISCUSSION

Inconnue. Thank you for your presentation. I had a brief question regarding the parallel you draw with the First Nations of North America. I want to know which community you are referring to when you talk about Amerindians who practiced torture, since there are many communities and not all of which had the same customs.

Christian Jeunesse: I admit that I don't know the details, but these are things you often read about. P. Lefranc, the author of the Achenheim study, for example, has discussed this. I refer you to his work, but this idea of individuals being tortured is a common theme in the ethnography of North American Indians. Does Christophe [Darmangeat] know more about the ethnic groups that are directly concerned with this aspect?

Christophe Darmangeat: Regarding systematic torture, first, you made the distinction well: the term "prisoners of war" is used when, after waging a war, one ends up with prisoners. And then there is what is called, in my opinion incorrectly, the "war of capture", which, in fact, is not actually a war. These are operations conducted with the sole objective of bringing back prisoners, which is not the same thing. This was practiced all along the eastern coast of North America, roughly from Florida to the Iroquois. Afterwards, the fate of the prisoners varied. Were they eaten or not? What kind of device was used to torture them? There is an article by an author whose name I have forgotten, who carries out thorough comparison and identifies the main types. But in any case, for centuries along the eastern part of North America, there was this custom of going out to capture people for the purpose of sacrificing or torturing them.

« Le Corps de mon ennemi » : conflits armés dans les sociétés sans richesse
Actes de la séance de la Société préhistorique française, Toulouse (23-24 avril 2024)
Textes publiés sous la direction de Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon et Nicolas Teyssandier
Paris, Société préhistorique française, 2026 (Séances de la Société préhistorique française, 23)
p. 257-274
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

Pas de traces, pas de crime ?
La visibilité archéologique des conflits armés collectifs pendant la Préhistoire

Jean-Marc Pétillon

Résumé : Lorsque l'on s'interroge sur l'existence de conflits armés collectifs pendant la Préhistoire, le problème de leur faible visibilité archéologique se pose immédiatement. Comme beaucoup de phénomènes sociaux, les conflits dans ces sociétés anciennes ne laissent pas nécessairement de traces matérielles susceptibles à la fois de se conserver et d'être interprétées sans ambiguïté. Parmi les préhistoriens, la discussion est rendue plus complexe par des désaccords sur le poids à donner à l'absence de preuves (le manque d'indices d'existence est-il un indice d'inexistence ?). Malgré l'ancienneté du débat, les données ne s'enrichissent que lentement et les types de traces archéologiques évoqués varient peu : figurations de conflits, fortifications, équipement offensif et défensif, stigmates laissés sur les corps des victimes. Cet article en présente une revue, assortie, dans le cas des indices anthropologiques, d'un essai de formalisation. Quelques pistes de réflexion sont également esquissées pour le Paléolithique récent d'Europe : fonction défensive des grottes, identification de possibles armes de combat, fréquence de l'exocannibalisme.
Mots-clés : anthropologie biologique, archéologie funéraire, arme, chasseur-collecteur, conflit, guerre, Mésolithique, Néolithique, Paléolithique, Stone Age.

Lorsque l'on s'interroge sur l'existence de conflits armés pendant la Préhistoire (Paléolithique, Mésolithique et Néolithique), la question de leur visibilité archéologique est évidemment un point crucial. Nous proposons ici un bilan des critères que les préhistoriens utilisent habituellement pour identifier les traces de ces conflits, accompagné de quelques réflexions.

1. QUELQUES POINTS PRÉLIMINAIRES

Plusieurs remarques préalables sont nécessaires pour situer le débat et la contribution que nous tentons d'y apporter dans ce texte.

La première remarque concerne le degré de généralité de la question évoquée ici. Il faut rappeler que l'interrogation « existe-t-il des conflits armés pendant la Préhistoire ? » doit toujours être située dans le temps et dans l'espace. On se demandera alors : « Existe-t-il des conflits armés en Europe de l'Ouest pendant le Paléolithique récent ? », « en Europe centrale à la fin du Néolithique ? », etc. Quoique trivial, ce point mérite d'être souligné, car la question des conflits armés préhistoriques se prête, sans doute plus que d'autres, à la composition de tableaux très généralisateurs qui peignent parfois un panorama global de l'histoire guerrière des humanités anciennes en accumulant des exemples disparates piochés dans des contextes très hétéroclites. Il n'est donc peut-être pas inutile de réaffirmer ici la nécessité de pratiquer des approches contextualisées et de se donner comme objectif la reconstitution de scénarios régionaux, dont seule la synthèse permet de dégager des tendances.

Dans cette contribution, nous avons tenté de faire une revue complète des types d'indices archéologiques généralement invoqués pour attester la présence de conflits. En revanche, ce texte ne vise bien sûr pas à l'exhaustivité en ce qui concerne les cas archéologiques : la plupart de ceux qui sont évoqués dans les pages qui suivent ne le sont qu'à titre d'exemples et sont empruntés à des espaces et à des époques diverses, avec un intérêt particulier pour le Paléolithique récent européen, qui formera le cœur de la réflexion.

Sur ce point, on peut d'ailleurs remarquer une impressionnante divergence de trajectoire entre les indices possibles, ceux qui sont attestés, et les commentaires auxquels ils donnent lieu. Les types de traces archéologiques considérées comme des indices possibles n'ont pour ainsi dire pas changé depuis des décennies (voir par exemple Childe, 1941 ; Leclerc et Tarrête, 1988). La liste des cas archéologiques, elle, s'enrichit régulièrement mais lentement. En revanche, on assiste depuis quelques années à une véritable prolifération de publications de synthèse qui, bien souvent, ne font que mobiliser les mêmes données, éventuellement vues sous des angles théoriques différents.

Quoi qu'il en soit, lorsque l'on discute de ces indices de conflits pour les périodes les plus anciennes de l'histoire humaine, on est immédiatement confronté au constat de leur rareté, de leur caractère discutable et du sens qu'il faut donner à cette rareté. Mais il faut insister sur le fait que la question des conflits armés n'a rien d'exceptionnel de ce point de vue : dans les sociétés préhistoriques, ce sont en fait la plupart des phénomènes sociaux qui ne laissent que très peu de traces archéologiques (Testart, 2012, p. 161).

Le débat sur l'ancienneté des conflits armés préhistoriques est par ailleurs parfois rendu plus complexe par l'ambiguïté des concepts utilisés – notamment la définition de ce qu'on cherche exactement quand on sollicite en ce sens les données archéologiques. En schématisant, on trouvera, à une extrémité, des chercheurs qui s'interrogent sur « l'origine de la guerre » (selon la formulation qu'on trouve par exemple chez Ferguson, 2006), en donnant à ce dernier terme une acception restrictive telle que « conflit armé entre groupes politiques constitués » (par exemple Otterbein, 2009, p. 43, cité dans Kissel et Kim, 2019). Un des inconvénients d'une telle définition est de déplacer la difficulté vers le caractère « politique » des sociétés du Paléolithique ; si certains auteurs l'admettent sans problème, d'autres le rejettent catégoriquement – et avec lui la possibilité même de la guerre pour cette époque (voir discussion dans Kissel et Kim, 2019, p. 144-146). À l'autre extrémité, se classent des travaux qui, souvent par glissements successifs, finissent par discuter, non plus tellement des seuls conflits armés, mais plutôt de toutes les formes de violence (par exemple Guilaine et Zammit, 2001). Le problème est alors que, à la limite, toute violence sur les personnes, à partir du moment où elle est considérée comme légitime par la société, peut entrer dans cette définition – un sacrifice humain, des morts d'accompagnement, des assassinats judiciaires, etc. Entre les deux, une position médiane consiste à considérer que ce dont on cherche ici à déterminer l'existence, ce sont des conflits armés collectifs ou conflits armés entre groupes humains. C'est dans cette perspective que nous nous situons ici.

L'autre aspect qui complique la discussion, voire prête à confusion, est la valeur démonstrative variable accordée à l'absence de preuves (Boulestin et Darmangeat, 2025). Bien que le principe selon lequel « absence de preuve n'est pas preuve d'absence » soit très largement partagé en archéologie, certains chercheurs considèrent néanmoins que, dans le cas des conflits armés préhistoriques, l'absence de preuve est telle qu'elle finit par être concluante : « Cette absence d'indices, pour les périodes anciennes, n'est pas rare. C'est un schéma qu'on retrouve à l'échelle mondiale, et qui, en tant que tel, acquiert le poids d'une preuve. […] cette absence d'indices doit être vue comme un indice *négatif* » (Ferguson, 2006, p. 480)[1]. D'autres chercheurs considèrent à l'inverse que si les indices de conflits sont partout rares pour les sociétés préhistoriques, c'est parce que les mêmes mécanismes d'invisibilisation archéologique jouent dans toutes ces sociétés, ce qui est rendu possible par le fait qu'elles partagent largement la même base de culture matérielle. Nous reviendrons sur ce débat en conclusion. C'est à une discussion de ces différentes catégories d'indices que la suite de ce texte est consacrée.

2. LES REPRÉSENTATIONS

Certaines peintures et gravures figuratives datées du Paléolithique jusqu'au Néolithique sont parfois mentionnées comme attestant l'existence de conflits préhistoriques. La première question est ici de savoir si ce qui s'offre à nos yeux renvoie bien à un affrontement armé – en d'autres termes : est-ce bien un combat qui est figuré ? De ce point de vue, au Paléolithique et au Mésolithique en Europe, nous ne disposons d'aucun cas probant. Pour le Paléolithique récent, on évoque ainsi parfois les figurations d'« hommes blessés » – des silhouettes humaines percées de traits – retrouvées dans quelques grottes et abris situés essentiellement en France. Au terme d'une revue critique systématique, M. Lorblanchet n'en retient que trois, provenant des grottes de Pech Merle et de Cougnac, dans le Lot, et considère que leur interprétation comme « figures allégoriques » est la plus probable (Lorblanchet, 2009, p. 425). Quand bien même on privilégierait une lecture plus littérale de ces représentations, il n'y a pas de raison particulière qu'il s'agisse d'un combat collectif plus que d'une autre forme de violence sur la personne (meurtre, exécution, etc.).

La même réserve vaut pour la scène gravée sur une paroi de la grotte de l'Addaura 2, en Sicile, et généralement attribuée à l'Épipaléolithique ou au Mésolithique, même si sa datation exacte reste délicate. Au sein d'un groupe de personnages anthropomorphes, les deux individus centraux ont été interprétés comme des « hommes entravés », ligotés, voire en cours de mise à mort par autostrangulation (Guilaine, 2005 ; Ludes *et al.*, 2024). Bien que cette hypothèse soit convaincante, il n'y a pas de raison de privilégier l'idée selon laquelle cette scène serait liée à des pratiques guerrières (exécution de prisonniers) plus qu'à un autre contexte (exécution judiciaire par exemple).

Dans d'autres cas, géographiquement plus lointains ou chronologiquement plus récents, se trouvent des représentations dont l'interprétation est plus assurée.

Dans le nord de l'Australie, en terre d'Arnhem, existe ainsi un art pariétal comprenant, entre autres, des figurations explicites d'affrontements armés entre groupes humains (Taçon et Chippindale, 1994). Ces peintures dateraient d'au moins 6000 ans, et des âges autour de 10000 ans ont été proposés pour la phase la plus ancienne (style « dynamique »), même s'il reste, là encore, difficile d'établir avec précision une chronologie absolue (sur cette question, voir notamment Langley et Taçon, 2010 ; David *et al.*, 2017 ; Johnston *et al.*, 2017). Dans l'Espagne méditerranéenne, le célèbre art levantin, dont l'attribution chronologique actuellement la plus convaincante renvoie au Néolithique, offre également une variété de scènes d'affrontements (López Montalvo, 2015 et 2018). Parmi les cas assurés de représentation de conflits armés collectifs, il s'agit là des plus anciens à notre connaissance, se situant donc dans les mondes des chasseurs-collecteurs australiens et des agriculteurs-éleveurs de l'Europe néolithique.

Toutefois, même dans ces deux cas où l'identification de scènes de combat paraît assurée, on pourrait poser une seconde question (Darmangeat, 2021, p. 246-247) : de quels combats s'agit-il ? D'affrontements réels (renvoyant à des événements qui se sont effectivement produits) ou imaginaires (mythologiques, allégoriques, etc.) ? D'événements exceptionnels (et ne relevant donc pas nécessairement d'un fonctionnement social institué) ou ordinaires ? De confrontations régulées, modérées, ou de luttes à mort ? Même si l'hypothèse selon laquelle ces scènes traduisent des conflits armés réels paraît très raisonnable, la difficulté, ici, demeure de parvenir à des certitudes incontestables, comme dans tous les cas où l'interprétation repose sur le seul corpus iconographique.

3. LES MOYENS MATÉRIELS DU CONFLIT : LES DÉFENSES FIXES (FORTIFICATIONS)

Des aménagements défensifs – de type tranchées, levées de terre, palissades, etc. – sont connus chez certains groupes de chasseurs-collecteurs. Cela a notamment été documenté en Amérique du Nord. Par exemple, sur la côte nord-ouest du Pacifique, chez les Salish de l'intérieur, L. V. W. Walters rapporte : « On dit que le village qui se trouvait là où s'étend aujourd'hui Okanogan, Washington, était fortifié par des empilements de blocs derrière lesquels (du côté du camp) des tranchées étaient creusées. Pendant la bataille, les femmes restaient cachées dans les tranchées. On ne construisait jamais de barricades de rondins. Suszen décrit ce refuge comme situé sur le plateau dominant la ville actuelle. Là se trouvaient les tranchées de défense et la nourriture stockée dans des celliers souterrains. Ils fuyaient jusqu'au sommet de cette colline, grimpant les flancs abrupts grâce à des échelles qu'ils tiraient ensuite après eux » (Walters, 1938, p. 80 ; voir aussi Reid, 2014)[2]. Plusieurs autres cas sont rapportés dans l'ouvrage de D. E. Jones (2004, p. 101-106).

En Eurasie, un des exemples les plus anciens (vers 8000 cal. BP) est un ensemble de sites de Sibérie occidentale installés sur des promontoires rocheux et protégés par des palissades et des tranchées (Piezonka *et al.*, 2023). Comme dans le cas des Salish, il s'agit ici de groupes, certes sans agriculture ni élevage, mais sédentaires ou peu mobiles – ce qui favorise certainement le recours à ce type de fortifications, qu'on retrouvera au Néolithique.

Aucun équivalent de ces aménagements n'est connu dans le Paléolithique européen. On peut toutefois au moins suggérer une piste de réflexion : la possibilité d'un usage défensif de certains sites naturels, en particulier des grottes. Cet usage est connu en plusieurs endroits du monde, hors contexte de chasse-collecte – par exemple à Hawaï où l'habitude de « se cacher dans les grottes » (*pe'e pao*) en temps de guerre est documentée, certaines cavités étant spécifiquement aménagées pour cela (dissimulation et fortification de l'entrée, caches d'armes : Kolb et Dixon, 2002, p. 526). On peut également citer les grottes fortifiées aménagées dans les Pyrénées centrales à l'époque médiévale (par exemple Guillot, 2011). La cavité est ici conçue comme une fortification naturelle, perchée, protégée de tous les côtés sauf un, et dont il suffit de renforcer l'entrée pour être à l'abri.

Les porches de grotte occupés au Paléolithique ne présentent aucun renfort de ce type et, lorsque les préhistoriens évoquent les raisons qui ont pu pousser les groupes à s'y installer, ce sont d'autres aspects qui sont mis en avant : ces emplacements représentent une protection contre les aléas climatiques, offrent souvent un point d'observation qui, dans un environnement dégagé, permet de repérer le gibier de loin, etc. Ces arguments sont indiscutables mais l'idée selon laquelle le potentiel défensif de ces sites a aussi pu entrer en ligne de compte ne peut pas être totalement exclue. La protection accordée par les parois, la bonne visibilité sur les environs et même la difficulté d'accès (indéniable dans le cas de certaines cavités !) sont des avantages évidents lorsqu'on redoute une agression par un autre groupe. On peut donc imaginer que ces préoccupations aient pu jouer un rôle, même s'il reste impossible de l'affirmer.

4. LES MOYENS MATÉRIELS DU CONFLIT : L'ÉQUIPEMENT DÉFENSIF (BOUCLIERS, ARMURES)

L'usage d'équipements de protection est connu dans de nombreux groupes de chasseurs-collecteurs. À titre d'exemple, on peut citer les différents modèles de boucliers en bois communément employés par les Aborigènes australiens (voir les références citées dans Darmangeat, 2021, p. 214) ou encore les véritables armures documentées en Amérique du Nord, en particulier chez les chasseurs-collecteurs sédentaires de la côte nord-ouest du Pacifique (voir Levinson *et al.*, 2021, pour un exemple tlingit ; et Jones, 2004, pour un inventaire détaillé à l'échelle du continent). En l'absence de métal,

ces équipements sont toutefois presque invariablement fabriqués en matières animales souples (peau, cuir) ou en matières végétales (bois, fibres végétales), composantes périssables dont le potentiel de conservation en contexte archéologique est très faible. Quand bien même de telles protections personnelles auraient existé au Paléolithique, Mésolithique ou Néolithique, elles n'auraient donc eu que très peu de chances d'être préservées jusqu'à nous.

Parmi les exceptions, on peut citer les armures faites d'un assemblage de lamelles en matière osseuse utilisées historiquement par les Tchouktches, par les Koriaks et par les Inuits du détroit de Béring (Hough, 1893, p. 631-634 ; Jochelson, 1908, p. 562 ; Bogoras, 1909, p. 161-167). Les groupes préhistoriques qui ont développé une industrie osseuse élaborée – on peut penser en particulier au Magdalénien – avaient les matériaux et les techniques nécessaires pour concevoir un équipement de ce type. Ils ne l'ont manifestement pas fait : bien que quelques fragments de plaques osseuses perforées figurent à l'inventaire de certaines collections d'industrie osseuse magdalénienne (Pétillon, obs. pers.), rien n'évoque les éléments nombreux et standardisés qui entrent dans la composition des armures osseuses du Pacifique nord.

5. LES MOYENS MATÉRIELS DU CONFLIT : LES ARMES

La question de la visibilité archéologique se pose de façon différente dans le cas de l'équipement offensif. Dans les sociétés ignorant les armes en métal, une grande partie de cet équipement est fabriquée en matières périssables (que l'on songe par exemple à la panoplie de l'archer : arc, carquois, hampes et empennages des flèches…). Toutefois, un composant au moins présente un potentiel de conservation important : il s'agit des têtes de projectile en matières lithiques ou osseuses, qui sont généralement abondantes dans les industries du Paléolithique au Néolithique, et qui permettent d'aborder l'étude de l'armement préhistorique. Le problème, ici, est l'identification de l'usage de ces armes – en particulier la distinction entre armes de chasse et armes de combat, les deux pouvant se recouper largement.

5.1. Une tendance dans le design des projectiles de combat

Étudiant l'armement des chasseurs-collecteurs australiens, C. Darmangeat souligne l'existence d'un « principe [qui] veut que tout dispositif susceptible d'augmenter, toutes choses égales par ailleurs, la létalité du projectile, soit employé dans les armes de combat » (Darmangeat, 2021, p. 203). Il cite notamment l'adjonction de barbelures, ou encore l'existence de lances dont la pointe est délibérément entaillée de façon à se briser dans la blessure (Darmangeat, 2021, p. 204-208). La même remarque a été formulée dans d'autres contextes ethnographiques, par exemple chez les Baruya de Nouvelle-Guinée : « En temps de combat, il s'y ajoute des flèches dont la pointe porte une amorce de rupture […] un guerrier atteint par une flèche "à fragmentation" se considère comme perdu car au moment de l'extraire […] les doigts de l'opérateur […] briseront la pointe en plusieurs segments (?) à l'intérieur du corps du blessé. Si la flèche *kajane* se repère par sa couleur claire, d'autres comportent des entailles circulaires qui sont autant des marques d'identification que des amorces de rupture » (Lemonnier, 1987, p. 578-579, le point d'interrogation est dans l'original ; et voir Lemonnier, ce volume). De même, chez les Danis d'Irian Jaya : « À la chasse, on recherche d'abord l'armature rapide à fabriquer qui provoque des blessures larges et profondes, tandis qu'à la guerre sont préférées les armatures qui permettent un tir précis à longue distance, ou bien celles qui infligent des plaies profondes et complexes, susceptibles de s'infecter, même si l'investissement en temps de fabrication est singulièrement plus élevé pour ces flèches complexes » (Pétrequin et Pétrequin, 1990, p. 492) – ces aménagements prenant, là encore, la forme de barbelures et/ou de parties détachables destinées à rester dans la blessure.

On trouve donc, de façon récurrente, une volonté d'équiper les armes de combat, ou au moins certaines d'entre elles, de tous les perfectionnements techniquement disponibles pour infliger les blessures les plus graves – ce qui semble assez logique vu l'usage auquel elles sont destinées – y compris au prix d'une fabrication plus longue ou plus complexe.

Le problème est, bien sûr, que la présence de ces perfectionnements n'est ni une condition nécessaire ni une condition suffisante pour l'identification d'une arme de combat : une arme de conception simple peut très bien être employée pour un affrontement avec un groupe humain ; à l'inverse, un projectile complexe (barbelé, à tête détachable, etc.) peut être employé dans certains types de chasse. Il s'agit donc tout au plus d'une tendance et non d'une corrélation stricte.

5.2. Des pistes possibles pour le Paléolithique récent ?

Malgré ces réserves, l'identification de cette tendance fournit peut-être des pistes de réflexion pour envisager sous un angle nouveau certains éléments de la panoplie paléolithique.

5.2.1. Pointes barbelées

En termes très généraux, et malgré leurs nombreuses différences de détail, les têtes de projectile du Paléolithique récent en Europe peuvent être classées en deux grandes catégories (fig. 1) : des pointes en silex à emmanchement axial (c'est-à-dire emmanchées dans l'axe du projectile), et des armatures composites associant une pointe en bois de cervidé et des tranchants lithiques rapportés (c'est-à-dire des lamelles en silex collées sur les côtés de la pointe osseuse). Mais, vers la fin du Paléolithique récent, entre environ 16000 et

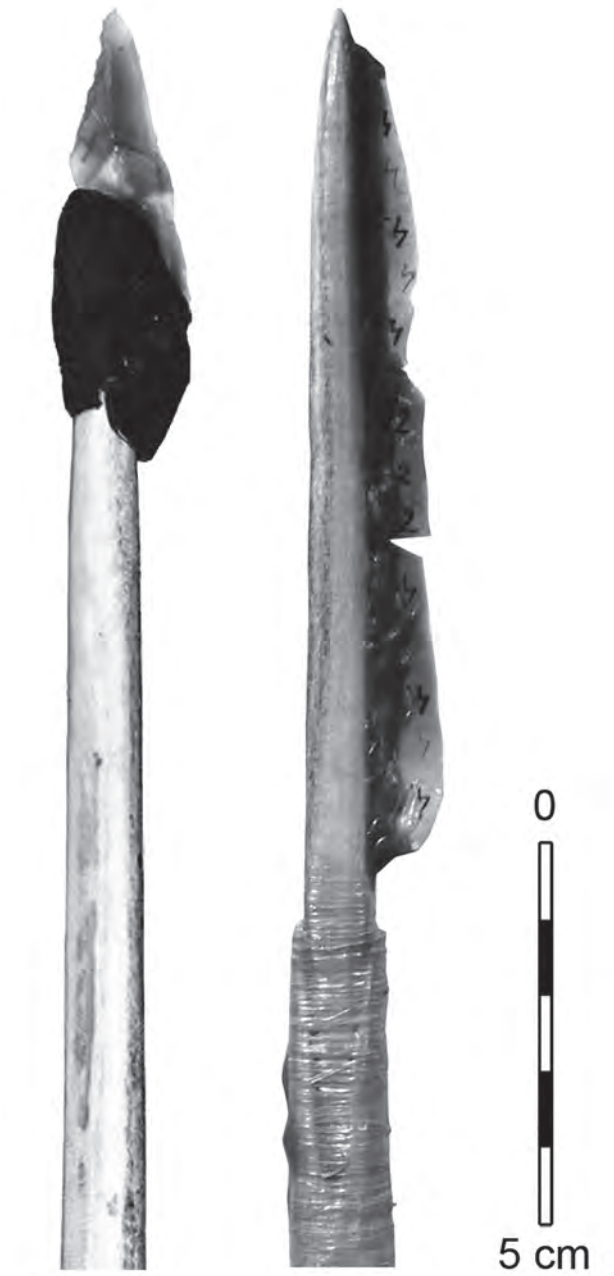

Fig. 1 – Exemples de reconstitutions expérimentales des deux principales catégories de têtes de projectile du Paléolithique récent en Europe : pointe en silex à emmanchement axial (à gauche, d'après Wild *et al.*, 2018, fig. 2) et pointe en bois de cervidé avec tranchant lithique rapporté (à droite, cliché J.-M. Pétillon).

14000 avant le présent (ce qui correspond archéologiquement au Magdalénien supérieur), on voit apparaître un troisième composant : des pointes barbelées en bois de cervidé, qui représentent généralement entre 10 et 30 % de l'ensemble des pointes osseuses (fig. 2-3). Sans reprendre en détail un argumentaire déjà exposé ailleurs (Pétillon, 2009), on rappellera ici quelques généralités. Ces pointes barbelées sont classiquement dénommées « harpons » (Julien, 1982), et donc rapprochés d'activités de pêche ou, en tout cas, de la capture d'animaux marins. Toutefois, les comparaisons ethnographiques montrent que des pointes morphologiquement similaires peuvent effectivement équiper des harpons, mais aussi de simples projectiles barbelés, à tête non détachable, dont les usages sont très divers (chasse, pêche, combat). La palette de fonctions possibles pour ce type de pointe est donc très large.

Or, ces pointes présentent plusieurs caractéristiques qui évoquent celles observées de façon récurrente sur les armes employées contre les humains. En effet, par rapport aux pointes osseuses « classiques » (à fût lisse), ces pointes barbelées :

- témoignent de l'ajout d'une fonctionnalité supplémentaire (la rétention, pour rendre l'extraction du projectile plus difficile) ;
- impliquent une fabrication plus longue et plus complexe (pour l'aménagement des barbelures) ;
- représentent une production plus coûteuse en matière première (bien que cet aspect soit sans doute secondaire, on peut remarquer que les supports utilisés pour le façonnage des pointes barbelées sont au moins deux fois plus larges que ceux des pointes « classiques », à cause de l'espace pris par les barbelures, et « consomment » donc plus de matière) ;
- sont plus fréquemment décorées, les motifs les plus courants étant des incisions longitudinales, transversales ou obliques qui soulignent les différentes parties de l'objet, en particulier les barbelures (fig. 2) ;
- présentent, sur une chronologie relativement courte, une variabilité typologique plus élevée que les pointes non barbelées (fig. 3). Cette variabilité de formes et de dimensions témoigne peut-être d'un souci de perfectionnement technique plus important pour les pointes barbelées, qui s'exprime par la mise au point de différentes variétés de design (voir aussi Julien, 1999).

Enfin, sur de rares pièces, des aménagements peuvent suggérer plus spécifiquement un usage contre des humains : il s'agit de trois objets qui présentent, en plus des barbelures orientées dans le sens habituel (pointant vers l'arrière), une ou plusieurs barbelures inversées, pointant vers l'extrémité distale du projectile (fig. 4)[3]. Lors de leur publication, ces trois objets ont été décrits comme dépourvus d'utilité pratique (Julien, 1982, p. 92 ; Robert et Gailli, 1991 ; Tymula, 2003) : de fait, on ne voit pas quel intérêt ces barbelures inversées pourraient présenter pour la chasse ou la pêche, leur présence risquant plutôt de gêner la pénétration du projectile. En revanche, elles deviennent intéressantes si l'objectif est de rendre l'extraction du projectile particulièrement compliquée pour la victime, ce qui n'a de sens que dans le cadre d'un usage contre des humains (Darmangeat, 2020).

Toutefois, même si on accepte de suivre cette piste, reste à savoir si ces objets renvoient à un contexte de conflit collectif ou à d'autres circonstances, comme des sanctions judiciaires telles que des châtiments corporels (Darmangeat, 2020). La très grande rareté de ces objets – trois pièces parmi les quelque 2 000 pointes barbelées magdaléniennes connues – irait plutôt dans le sens de

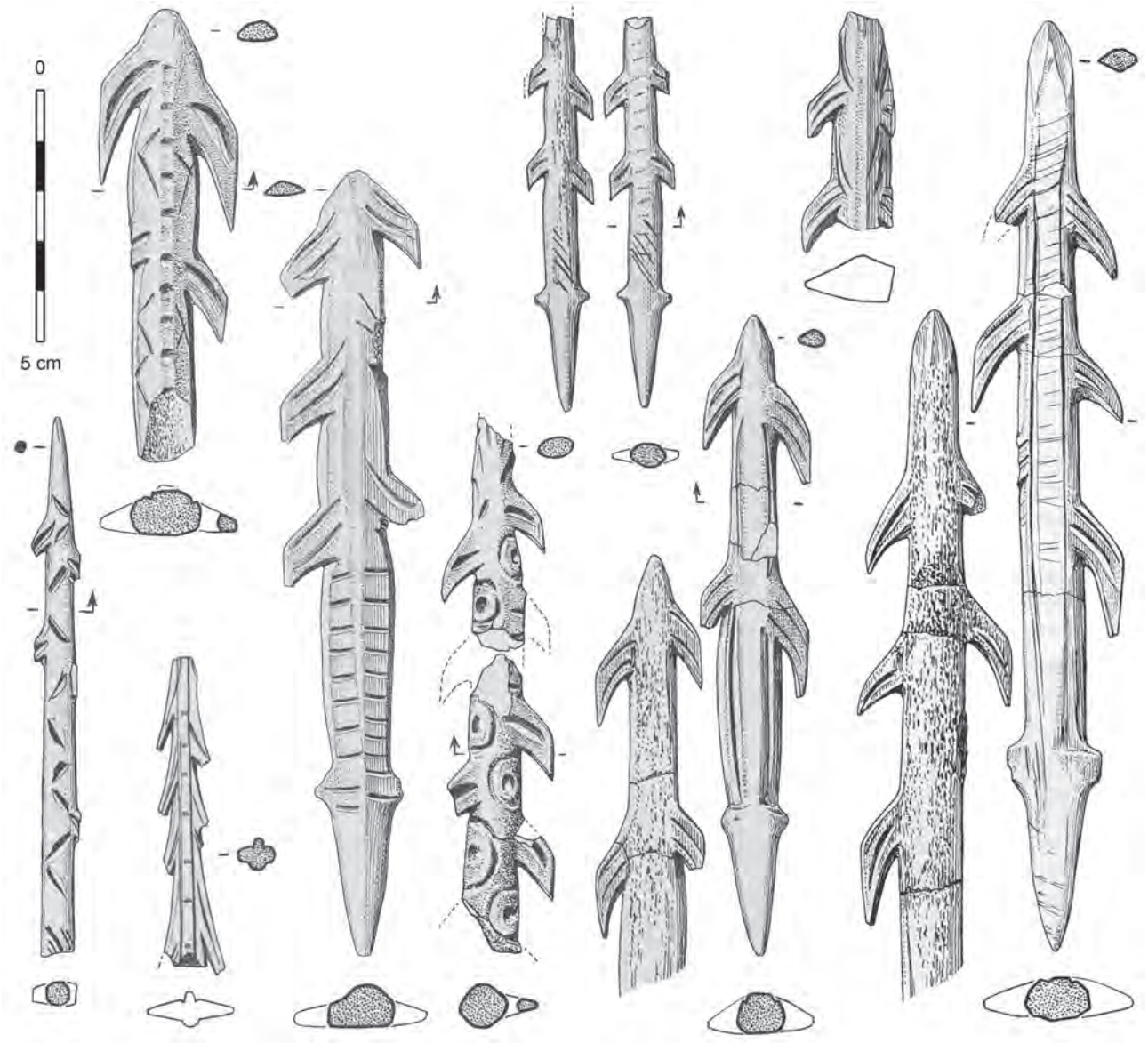

Fig. 2 – Abri Morin, Gironde : exemples de décors sur les pointes barbelées (dessins P. Laurent dans Deffarges et al., 1974, fig. 2-6).

la seconde hypothèse. Comme relevé par C. Darmangeat (2020), l'usage de telles armes dans un contexte judiciaire est d'ailleurs attesté dans le Kimberley (nord-ouest de l'Australie) : « [cet instrument] peut être utilisé comme une tête de lance fixée sur une hampe appropriée, ou comme un poignard. […] Il est long d'environ 18 pouces [45 cm], et, en plus d'être extrêmement pointu, il porte six rangées de doubles-pointes en forme de taquet, façonnées dans le bois dur sur toute la circonférence, et qui s'étendent en tout sur une longueur de 14 pouces [35 cm]. Il est évident que si cette arme est enfoncée dans un corps, il sera extrêmement difficile de l'extraire. On ne peut ni la pousser vers l'avant, ni la tirer vers l'arrière. […] Elle est essentiellement utilisée pour punir les crimes tribaux, dont l'un des principaux est l'adultère » (Hardman, 1889-1891, p. 65)[4]. La description correspond aux pointes figurées par E. Clement pour la même région (1903 ; ici fig. 5).

5.2.2. Pointes « à fragmentation »

Les descriptions ethnographiques que nous avons citées ci-dessus évoquent un second type d'aménagement sur certaines têtes de projectiles de combat : la présence d'amorces de rupture destinées à favoriser l'éclatement de la pointe dans la blessure. Or, certaines pièces d'industrie osseuse du Paléolithique récent européen peuvent peut-être être envisagées dans cette perspective.

Dans de nombreuses collections paléolithiques de pointes en bois de cervidé se trouvent en effet des fragments présentant un amincissement délibéré, par raclage, par sciage ou par rainurage oblique, suivi d'une rupture transversale par flexion (fig. 6, n° 1-5). Anciennement dénommés « pointes à base raccourcie », ces fragments sont aujourd'hui interprétés comme des déchets résultant d'un calibrage de la pointe lors de sa

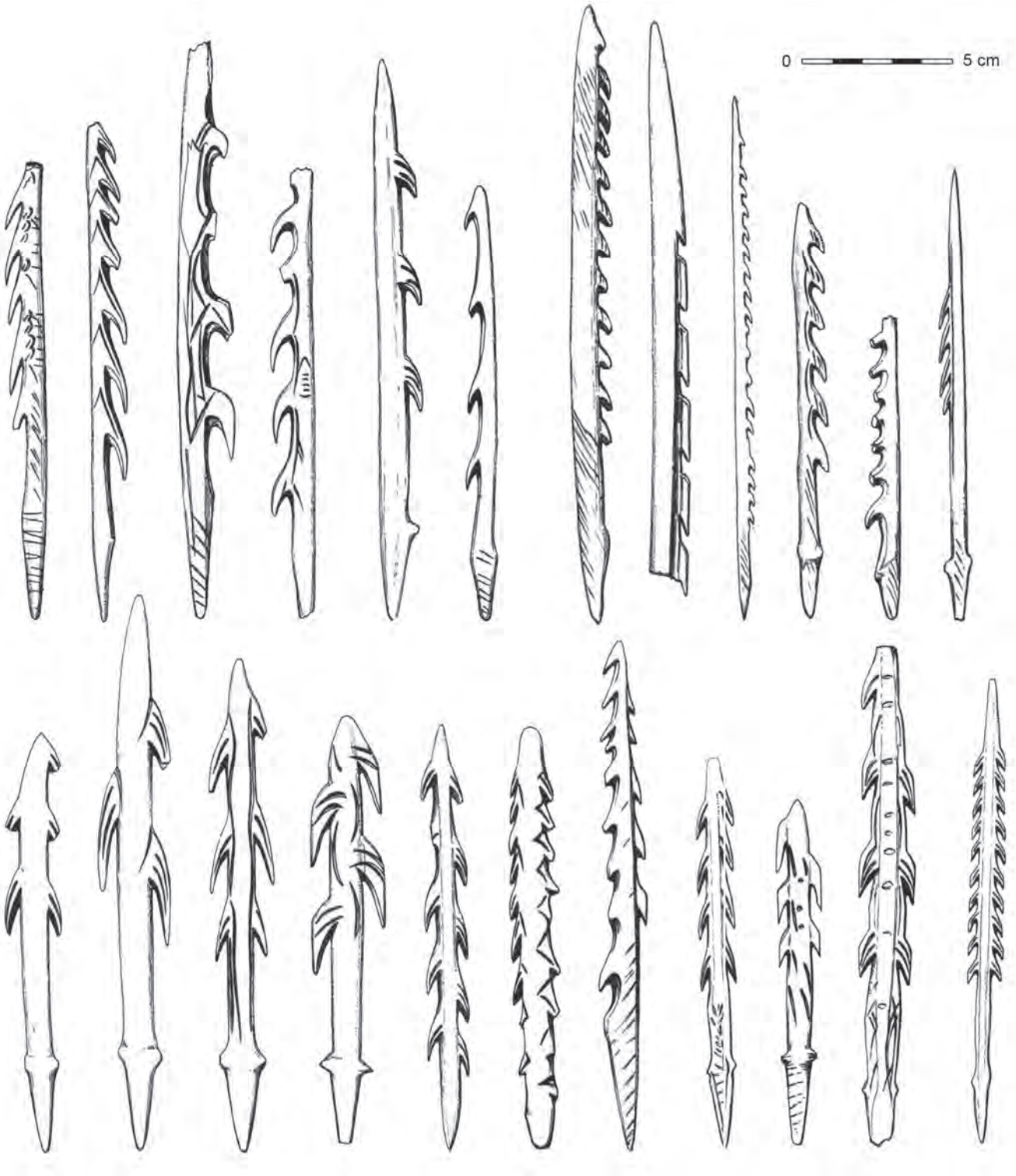

Fig. 3 – Aperçu de la variété typologique des pointes barbelées magdaléniennes (d'après Julien, 1982, fig. 41-44).

fabrication (mise à l'axe, mise à longueur : Chauvière et Rigaud, 2005), d'un sectionnement d'une pointe fichée dans une carcasse pour permettre la récupération de la hampe (Chauvière et Rigaud, 2005), ou d'une réparation (après fracture de l'extrémité distale, un second apex est façonné quelques centimètres plus bas sur le fût, la partie excédentaire, endommagée, étant ensuite abandonnée).

Il subsiste néanmoins quelques objets pour lesquels aucune de ces interprétations n'est pleinement satisfaisante, parce qu'ils présentent un degré de façonnage important (et ne semblent donc pas se rapporter à l'étape initiale de fabrication de la pointe) et une extrémité distale intacte (rendant moins probable l'hypothèse de déchets de réparation ou de récupération après un tir). On peut alors se demander si cet amincissement n'avait pas pour

Fig. 4 – Pointes à barbelures inversées. 1 : grotte du Courbet, Tarn (Palart.616, raccord et photo C. Lucas, © The Trustees of the British Museum. Shared under a CC BY-NC-SA 4.0 licence). 2 : grotte de la Vache, Ariège (d'après Robert et Gailli, 1991, fig. 2). 3 : abri de la Madeleine, Dordogne (d'après Julien, 1982, fig. 108).

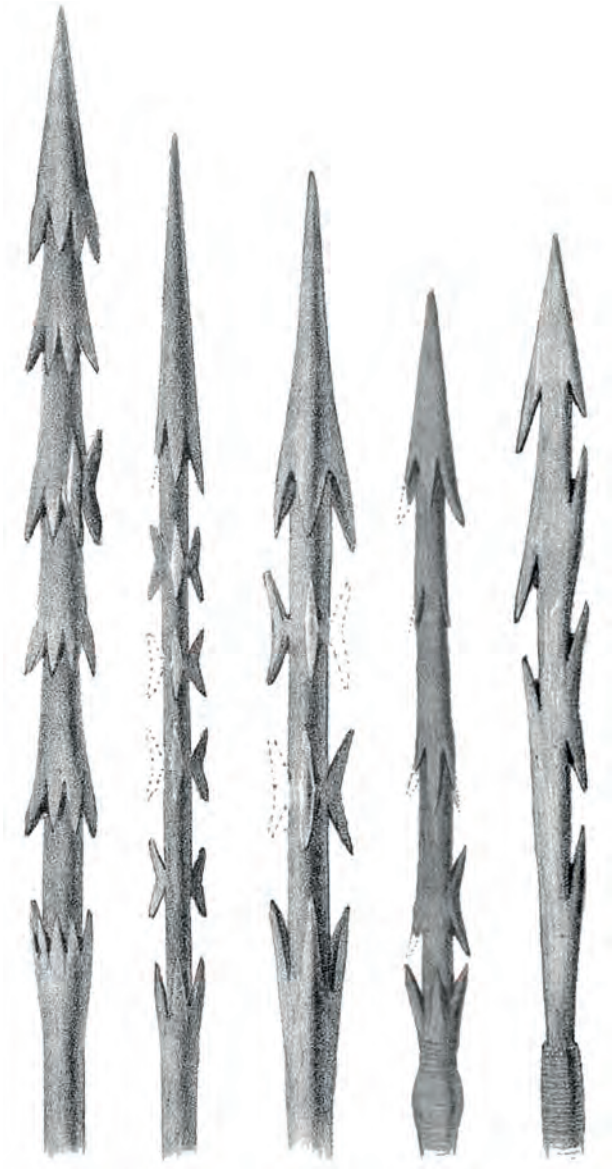

Fig. 5 – Têtes de sagaie à barbelures inversées de la région du Kimberley, Australie (d'après Clement, 1904, pl. II-III). Les têtes mesurent entre 40 et 70 cm de long et les projectiles sont décrits p. 22-23 comme des sagaies de combat (« *fighting spears* »).

but de favoriser la fracture de la pointe à l'impact, et donc la formation de fragments à l'intérieur de la blessure. Exceptionnellement, on peut retrouver l'objet complet : le seul cas, à notre connaissance, est une pointe à biseau double en bois de cervidé, complète et longue d'environ 18 cm, présentant une amorce de rupture par raclage « en diabolo » juste au-delà de la base (fig. 6, n° 6). Ici, l'hypothèse d'un aménagement destiné à fragiliser délibérément la pointe peut être évoquée.

Ces réflexions sur les pointes barbelées et sur les fragments de pointes sectionnés restent de l'ordre de la simple hypothèse et ne reposent que sur un petit nombre d'objets. Nous souhaitions seulement montrer ici que des candidats possibles au titre d'armes de combat existent au sein de la panoplie du Paléolithique récent, même si aucune conclusion formelle ne peut être tirée.

Fig. 6 – Fragments de pointes de projectile avec amincissement par rainurage oblique (n° 1) ou par raclage (nos 2-5) ; pointe à biseau double entière avec amincissement du même type au-delà de la base (n° 6). 1 : la Marmotte, Yonne ; 2 : Isturitz, Pyrénées-Atlantiques ; 3 : le Mas d'Azil, Ariège ; 4 : Gazel, Aude ; 5 : Saint-Germain-la-Rivière, Gironde ; 6 : Gouërris, Haute-Garonne (cliché J.-M. Pétillon, sauf n° 6, d'après Saint-Périer, 1927, fig. 14).

6. LES VESTIGES HUMAINS

Les traces de violence sur les squelettes humains sont sans doute les indices le plus souvent évoqués pour attester la présence de conflits collectifs pendant la Préhistoire. Cet usage pose toutefois un double problème. D'une part, il implique qu'on dispose effectivement de vestiges humains à analyser : ici encore, la question de la visibilité archéologique se pose, car il y a des périodes et des régions entières pour lesquelles le nombre d'ossements humains connus est extrêmement limité – pour des raisons liées à la fois aux conditions de conservation et au choix des populations anciennes en matière de pratiques funéraires.

D'autre part, pour que l'interprétation comme indice d'affrontement soit probante, il est nécessaire que les critères utilisés pour construire cette interprétation soient définis et hiérarchisés. Il faut, en d'autres termes, expliciter la façon dont on répond à la question : « Quelles

conditions doivent être remplies pour qu'on puisse dire d'un ensemble de vestiges humains qu'il témoigne de conflits armés collectifs ? »

Nous proposons ici une tentative de formalisation de ces critères sous la forme d'un arbre de décision lointainement inspiré de l'analyse logiciste, en partant de la situation où un ensemble de vestiges humains est découvert sur un site archéologique (fig. 7).

6.1. Critère 1 : le nombre

Le premier critère à observer est celui du nombre d'individus représentés dans l'ensemble étudié, avec deux valeurs possibles : « un seul » ou « plusieurs ». Un individu unique ne constitue en effet jamais un indice probant de combat collectif, même s'il porte de claires traces de mort violente. On peut ainsi citer le cas de l'individu isolé provenant de Narrabeen, près de Sydney, en Australie, et daté autour de 4000 ans (McDonald *et al.*, 2007) : de nombreux microlithes ont été découverts associés au squelette, à l'intérieur de l'espace occupé par le corps, voire fichés dans ses os, indiquant donc clairement une mort par arme. Mais il peut tout aussi bien s'agir d'une victime de conflit que d'un assassinat judiciaire, d'un crime, etc., sans qu'il y ait de raison de privilégier une hypothèse plutôt qu'une autre.

6.2. Critère 2 : les traces sur les os

Lorsque plusieurs individus sont présents, le deuxième critère à observer est celui des traces sur les ossements, avec trois cas à distinguer : les ensembles où une part significative des individus portent des traces de violence armée (traces de coups, d'impacts de projectile, etc.) ; les ensembles où les individus montrent des traces de cannibalisme (découpe, prélèvement de la chair, etc.) ; et les ensembles qui ne présentent ni l'un, ni l'autre.

Cette tripartition appelle deux commentaires. On soulignera tout d'abord que la formulation « une part significative des individus » laisse délibérément dans le flou la question de savoir à combien exactement doit se monter cette part (au moins 10 % des individus ? au moins 50 % ?). À notre connaissance, il n'existe pas de consensus à ce sujet, les problèmes de fixation de seuils quantitatifs étant courants en archéologie et ce cas ne faisant pas exception, il demeure une question ouverte. La question est d'autant plus complexe qu'au combat comme à la chasse, certaines atteintes fatales – mais quelle proportion ? – peuvent ne laisser aucune trace sur les ossements : on pense notamment aux tirs dans les parties molles. De même, le thorax étant une zone souvent visée, les côtes et les vertèbres font partie des os les plus susceptibles d'être touchés et de présenter des traces d'impact ; or leur

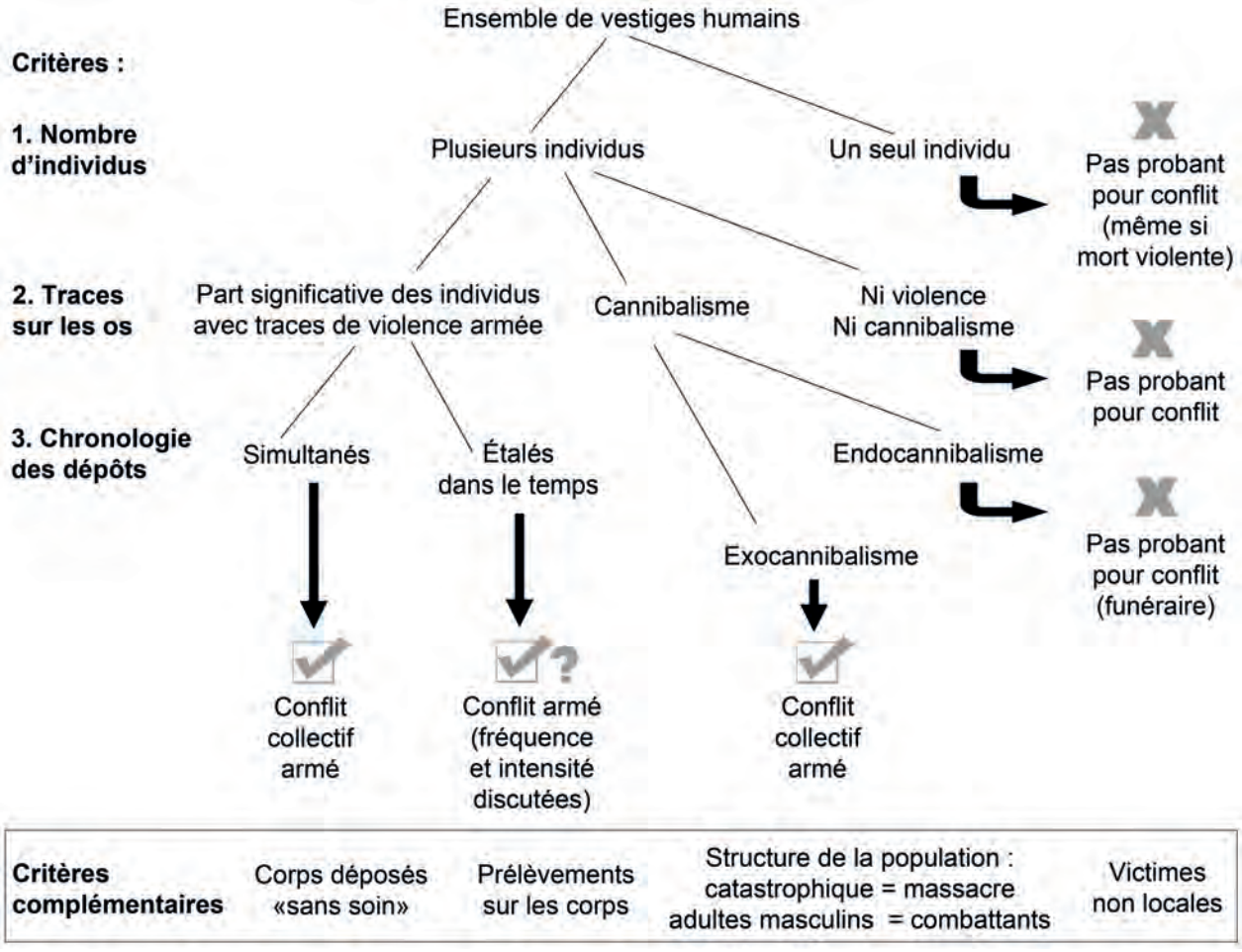

Fig. 7 – Arbre de décision pour l'interprétation des ensembles de vestiges humains comme indices de conflits collectifs armés.

potentiel de conservation est plus faible que celui de parties plus denses du squelette, tels les os longs.

On remarquera ensuite que, dans cette classification, la présence de traces de violence armée et celle de traces de cannibalisme sont présentées comme des catégories exclusives, alors qu'il n'y a aucune raison théorique à cela : on peut très bien imaginer un cumul des deux, lorsque des individus sont tués par armes (ces dernières laissant des traces sur les os) et que leurs corps sont ensuite consommés. Mais cette situation ne se présente que rarement en pratique, parce que le traitement du corps lors de la consommation fait généralement disparaître les potentielles traces de violence. Dépeçage, désarticulation, décharnement, fracturation des os, cuisson : cet ensemble d'opérations modifie suffisamment le squelette pour que les éventuelles traces de coups ou de projectiles soient le plus souvent détruites ou ne puissent plus être identifiées comme telles (pour une possible exception, voir Belcastro *et al.*, 2010). Cette situation n'est pas spécifique au traitement des corps humains : elle a été largement discutée dans le cas des gibiers chassés, où le traitement des carcasses est une des raisons invoquées pour expliquer la rareté des traces d'impact d'armes de chasse (pour un exposé récent, voir par exemple Smith *et al.*, 2020 ; Yeshurun *et al.*, 2024).

Cela posé, examinons les trois cas que nous avons distingués. Les ensembles ne présentant ni traces de violence ni traces de cannibalisme ne permettent évidemment pas d'identifier la présence de conflits. Dans le cas des ensembles présentant des indices de cannibalisme, et comme cela a été parfaitement démontré par B. Boulestin et D. Henry-Gambier (2019, p. 105-106), la seule question pertinente – après avoir écarté le cas du cannibalisme de famine – est de savoir si on a affaire à de l'endocannibalisme (on consomme les membres de son propre groupe, et on est donc dans le domaine des pratiques funéraires) ou de l'exocannibalisme (on consomme les membres d'un autre groupe, dont « l'acquisition » renvoie donc, nécessairement, au domaine de la violence armée collective). Nous reviendrons plus bas sur ce point. Enfin, dans le cas d'ensembles où les individus portent des traces de violence, un troisième critère entre en jeu : la chronologie des dépôts.

6.3. Critère 3 : la chronologie des dépôts

On distinguera ici deux cas : celui où les dépôts sont simultanés (tous les corps ont été déposés lors du même événement) et celui où les dépôts sont étalés dans le temps.

Dans le premier cas, on a un ensemble de plusieurs individus, morts en même temps, et dont une part significative présente des traces de violence : il s'agit, dans la littérature scientifique sur le sujet, de la définition la plus consensuelle d'un indice probant en faveur de l'existence d'un conflit armé collectif.

Dans le second cas, lorsque les dépôts sont étalés dans le temps, l'interprétation qu'il convient d'en tirer est plus discutée. C'est le cas, par exemple, au Djebel Sahaba, d'un cimetière de la vallée du Nil daté d'au moins 13400 ans, récemment réétudié (Crevecoeur *et al.*, 2021) et présenté dans le cadre du présent colloque. Sur les 61 individus documentés au Djebel Sahaba, 41 présentent une ou plusieurs traces de violence armée, dont certaines avec cicatrisation. En se fondant sur la durée d'utilisation du cimetière, la présence de blessures cicatrisées et la structure démographique de la population inhumée, les auteurs concluent que le site ne témoigne pas d'un unique épisode de combat entre groupes, mais d'une série d'événements violents se succédant sur une période assez longue. Pour qualifier ces événements, ils évitent de parler de « guerre », mais évoquent « des épisodes récurrents de violence interpersonnelle […] dont la plupart sont probablement le résultat d'escarmouches, de raids ou d'embuscades » (Crevecoeur *et al.*, 2021, p. 9)[5]. On notera toutefois que l'ensemble de ce vocabulaire reste dans l'horizon des conflits armés collectifs, même si l'étalement des victimes dans le temps invite, plus que dans le cas de dépôts simultanés, à discuter de l'ampleur et de l'intensité des événements concernés.

6.4. Critères complémentaires

Aux trois critères que sont le nombre d'individus, les traces de violence sur les os et la chronologie des dépôts, s'en ajoutent quatre autres, dont aucun n'est nécessaire ni suffisant, mais qui viennent conforter l'interprétation, la préciser, ou contribuent éventuellement à faire basculer les cas douteux :

- Des corps déposés « sans soin » (jetés au fond d'une fosse, abandonnés au sol sans disposition ordonnée) : ce critère est fréquent et frappant – voir par exemple plusieurs des cas synthétisés par C. Jeunesse dans ce volume[6]. Il n'est toutefois pas systématiquement présent : si ce sont les membres du groupe des victimes qui récupèrent les corps, on peut penser qu'ils les feront bénéficier d'un traitement funéraire organisé, comme c'est le cas au Djebel Sahaba.
- Des prélèvements opérés sur les corps : prise de scalp, décapitation, sectionnement de membres ou autres mutilations (voir à nouveau les cas de « surviolence » évoqués par C. Jeunesse dans ce volume – mais aussi, par exemple, les nombreux cas recensés pour la Californie centrale dans Schwitalla *et al.*, 2014).
- La structure de la population, c'est-à-dire la répartition des individus par âge et par sexe : si la population étudiée présente une courbe catastrophique – correspondant à ce que l'on obtient en éliminant, en un seul événement, l'ensemble d'un groupe vivant – cela peut orienter l'interprétation vers l'hypothèse d'un massacre visant la totalité d'un groupe local. Inversement, une population dominée par les adultes masculins évoque l'image d'un groupe de combattants.
- Des victimes non locales : dans certains cas, les analyses d'isotopes stables permettent de démontrer que les individus portant des traces de mort violente ne vivaient pas dans la région – ce qui peut suggérer, suivant les cas, la mise à mort de prisonniers ramenés de

loin ou l'élimination d'un « corps expéditionnaire » ennemi (voir les cas des trois sites de Californie centrale présentés dans Eerkens *et al.*, 2014 ; et les cas d'Halberstadt, Herxheim et Achenheim présentés par C. Jeunesse dans ce volume).

6.5. Un exemple à propos des points précédents : le cas Nataruk

Voici, à titre d'exemple, ce que donne l'application de cette grille de critères dans le cas de Nataruk. Ce site kenyan se trouve à l'ouest du lac Turkana, au bord d'un ancien lagon, et est daté du Late Stone Age, approximativement autour de 10000 avant le présent (Lahr *et al.*, 2016). Il a livré 27 squelettes, dont 12 ont été fouillés, parmi lesquels 10 présentent des traces de mort violente (projectiles fichés, fractures diverses dont fractures du crâne, etc.). Les individus sont dans des positions variées, non organisées, et certains étaient probablement entravés au moment de leur mort vu la position de leurs mains. La population comprend des hommes adultes, des femmes adultes et des enfants, ces derniers ayant presque tous moins de 6 ans et étant spatialement plutôt associés aux femmes. Interprété comme le résultat d'un massacre consécutif à un épisode de combat, Nataruk est devenu célèbre comme un des témoignages les plus irrécusables de l'existence de guerres dans le Late Stone Age de cette région.

Si on suit l'arbre de décision présenté ci-dessus, le premier critère à prendre en compte est celui du nombre d'individus. Ici, ils sont nombreux, mais sont répartis sur un grand espace : le site s'étend sur environ 250 m du nord-est au sud-ouest, et, bien que certains individus soient relativement groupés (notamment au nord-est du site, dans un rayon d'une trentaine de mètres), d'autres sont plus dispersés, avec souvent une vingtaine de mètres entre chaque corps. Sur la base de la seule répartition spatiale, on pourrait presque se demander si, archéologiquement, Nataruk est un site unique ou un ensemble de locus disjoints au sein d'un même contexte sédimentaire.

En ce qui concerne le deuxième critère (les traces sur les os), les indices de violence armée sont nombreux, même si l'interprétation de certaines fractures crâniennes a été contestée (Stojanowski *et al.*, 2016).

Enfin, le troisième critère (la chronologie des dépôts) est ici, à strictement parler, indécidable. Les squelettes eux-mêmes ne sont pas datables faute de collagène, et les repères de chronologie absolue sont fournis par des dates OSL et U/Th qui indiquent une fourchette d'un millénaire, entre environ 10500 et 9500 avant le présent. Ces données sont compatibles aussi bien avec l'hypothèse d'un dépôt simultané de l'ensemble des corps qu'avec l'hypothèse de décès échelonnés sur plusieurs siècles, chacun étant potentiellement séparé des autres par des décennies (Stojanowski *et al.*, 2016).

Sur la base de ces seuls critères, l'interprétation comme événement conflictuel n'est donc pas si évidente : il manquerait une plus claire association spatiale des dépôts et l'argument de leur contemporanéité. Ici, il y a, à première vue, au moins une autre hypothèse possible : celle d'un lieu d'exécutions judiciaires, où on se rend à plusieurs reprises au fil des décennies pour y mettre à mort des individus ayant commis des actes considérés comme criminels. Pour préciser l'interprétation, il est donc nécessaire de recourir aux critères complémentaires, en particulier ici la structure de la population. Il s'agit, en l'occurrence, d'une structure catastrophique, avec notamment la présence de jeunes enfants : cela nous éloigne de l'hypothèse judiciaire, et argumente plus nettement en faveur d'une interprétation comme massacre lié à un conflit armé.

6.6. Le cas particulier du cannibalisme

Reste le cas des ensembles présentant des traces de cannibalisme, pour lesquels nous avions rappelé que la seule distinction pertinente était celle entre endo- et exocannibalisme, suivant en cela B. Boulestin et D. Henry-Gambier (2019, p. 105-106). Ces auteurs ont également livré une des discussions les plus poussées sur cette question, appliquée au cas des vestiges humains de la grotte du Placard, en Charente. Ces vestiges sont datés du Paléolithique récent, entre environ 22500 et 18500 avant le présent (Badegoulien et début du Magdalénien) ; il s'agit d'un ensemble de 161 restes humains représentant au moins 18 individus (neuf adultes, neuf enfants), avec d'abondantes marques de cannibalisme. De plus, argument clé pour les auteurs, il y a des traces de prélèvement et de façonnage de plusieurs coupes crâniennes, abandonnées sur place après usage, dont certaines sont prises sur les crânes d'enfants. Nous renvoyons à la lecture de l'ouvrage (Boulestin et Gambier, 2019) pour le détail de la très convaincante argumentation : en substance, d'après les parallèles historiques et ethnographiques, ce tableau n'est pas compatible avec des pratiques funéraires ou de type « culte des ancêtres », il s'agit donc nécessairement d'un exocannibalisme, renvoyant à une acquisition des corps par la violence.

Le Placard est-il une exception ou le faisceau d'arguments qui permet à B. Boulestin et à D. Henry-Gambier de conclure à l'exocannibalisme peut-il se trouver réuni dans d'autres sites ? Sur ce point, les auteurs restent très prudents (Boulestin et Gambier, 2019, p. 119-120), suggérant un parallèle avec le site magdalénien de Gough's Cave, dans le Somerset (Bello *et al.*, 2015), éventuellement celui d'Isturitz dans les Pyrénées-Atlantiques (Gambier, 1990-1991 ; Henry-Gambier et Faucheux, 2012), laissant en suspens la question de l'ensemble de Maszycka, en Pologne. On aurait toutefois envie d'être un peu moins prudent qu'eux… Dans le cas de Maszycka, une étude récente (Marginedas *et al.*, 2025) conclut à la pratique du cannibalisme sur un ensemble d'au moins 10 individus, dont quatre enfants et adolescents, et suggère fortement l'hypothèse de l'exocannibalisme. Par ailleurs, une étude préliminaire sur l'ensemble de vestiges humains du site magdalénien du Courbet, dans le Tarn, souligne également la présence d'au moins six individus de tous âges, avec des traces de découpe et le prélèvement de coupes crâniennes (Marsh et Bello, 2023). Une interprétation du même ordre a été suggérée pour le

site magdalénien de la Marche, dans la Vienne (sur les 12 fragments de crâne humains étudiés, huit présentent des traces de découpe, de raclage et/ou d'action thermique – voir Airvaux et Le Luyer, 2025).

Plusieurs de ces ensembles de vestiges demanderaient des études plus approfondies. Il n'en reste pas moins que, de notre point de vue, cette série de sites répartis du Pays basque à la Pologne en passant par le Royaume-Uni, datés entre environ 22500 et 14000 ans avant le présent (soit l'essentiel des périodes du Badegoulien et du Magdalénien), constitue dans l'état actuel des connaissances l'indice le plus solide de la récurrence des conflits armés associés au cannibalisme en Europe pendant la dernière partie du Paléolithique récent.

7. CONCLUSION

En théorie, lorsque l'on pose la question « Y a-t-il eu des conflits armés collectifs à cette époque et à cet endroit ? », il y a trois réponses possibles : « oui », « non », et « on ne peut pas savoir ». Nous souhaitions montrer ici que, dans le cas de la préhistoire ancienne, la faible visibilité archéologique des conflits fait que la réponse « non » est inaccessible : on ne pourra jamais *démontrer qu'il n'y a pas eu*, et on oscillera donc entre la réponse « oui » (lorsqu'on a des indices probants) et la réponse « on ne peut pas savoir » (lorsqu'on n'a aucun élément concluant).

En ce qui concerne le Paléolithique récent européen, qui fut ici le centre de la réflexion, nous avons voulu rappeler que, au moins pour sa dernière partie, il existe des indices de conflits armés à travers les ensembles de vestiges humains que l'on peut probablement rapporter à de l'exocannibalisme, et des pistes de réflexion ouvertes dans d'autres domaines (fonction défensive des grottes, identification de possibles armes de guerre, en particulier dans l'industrie osseuse). La fréquence plus importante des traces archéologiques de conflit à partir du Néolithique est liée à la sédentarité (qui incite au développement de sites fortifiés), à la pratique plus courante de l'inhumation (qui multiplie les chances de conservation de vestiges humains) et au développement, dans certains contextes, d'un art figuratif incluant couramment la représentation des humains (et où les scènes de conflit tiennent une certaine place). Nous espérons avoir montré à quel point il est peu rigoureux, dans de telles conditions, d'affirmer que quand il n'y a pas d'indices, c'est qu'il n'y a pas de crime.

Remerciements : Merci à C. Darmangeat pour les multiples échanges ayant accompagné la préparation de ce manuscrit et de la communication dont il est tiré, et à l'ensemble des participants de la table ronde « Le corps de mon ennemi » pour les discussions stimulantes qui ont alimenté ce texte. Merci à F. Rivère pour ses réflexions sur les pointes barbelées, ainsi qu'aux deux rapporteurs anonymes, dont les remarques ont permis d'améliorer et d'enrichir ce travail.

NOTES

1. « The early absence of evidence is not rare. It is a global pattern, and as such, gains probative weight. […] This absence of evidence should be seen as *negative* evidence. » (Les italiques sont dans l'original. Toutes les traductions sont de l'auteur.)
2. « The village where Okanogan, Washington, now stands, is said to have been fortified by piles of rocks behind which trenches were dug; that is, on the camp side. The women stayed hidden in the trenches during battle. Barricades of logs were never built. This refuge was described by Suzen as on the tableland overlooking the present town. Here were trenches for defense and food stored in underground cellars. They would flee up this hill, passing up the steep sides by ladders which were pulled up after them. »
3. Les deux premières pièces sont assez parlantes pour qu'une description soit superflue. La troisième pièce, de l'abri de la Madeleine, est décrite en ces termes par M. Julien : « L'inversion de la barbelure du bord gauche est probable, mais elle est malheureusement cassée. C'est l'examen de la section de la barbelure, fracturée au niveau de l'attache, qui permet de le supposer : sur tous les autres harpons présentant des barbelures cassées, on remarque en effet que la coupe ainsi produite offre généralement une convexité vers la partie distale de l'instrument et une saillie en V vers la partie proximale. Or sur le harpon de La Madeleine, c'est le bord distal qui est en *V*, et le bord proximal qui est convexe. On peut donc supposer avec quelque vraisemblance que cette barbelure était orientée dans le sens contraire de celles qui sont encore visibles sur le bord droit de la pièce » (Julien, 1982, p. 92).
4. « It can be used either as a spear-head attached to a suitable shaft, or as a dagger. […] It is about 18 inches long, and, besides being sharply pointed, is provided with six rows of double cleat-shaped points, carved on the circumference out of the solid wood, and extending in all for a length of 14 inches. It is obvious that if this weapon is thrust into a body, there will be considerable difficulty in extracting it. You cannot push it forward, and you cannot pull it backward. […] Its is chiefly used as a punishment for heinous tribal offences, one of the chief of which is adultery. »
5. « Recurrent episodes of small scale sporadic interpersonal violence […]. Most are likely to have been the result of skirmishes, raids or ambushes. »
6. Les références à « Jeunesse, ce volume » renvoient à l'article « Les dépôts de massacre et leur relation avec la guerre dans le Néolithique centre-européen (5200-2500 BC). Un état de la question. »

Jean-Marc Pétillon
CNRS, UMR 5608 TRACES,
Toulouse, France
jean-marc.petillon@cnrs.fr

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AIRVAUX J., LE LUYER M. (2025) – Les traces anthropiques sur les vestiges humains de la grotte de La Marche, *in* B. Boulestin, A. Averbouh, P. Courtaud, S. Kacki, B. Maureille et A.-M. Tillier (dir.), *Dominique Henry-Gambier, itinéraires d'une paléoanthropologue, du terrain aux interprétations sociales*, Bordeaux, Ausonius éditions (Thanat'Os 6), p. 139-156.

BELCASTRO M. G., CONDEMI S., MARIOTTI V. (2010) – Funerary practices of the Iberomaurusian population of Taforalt (Tafoughalt, Morocco, 11-12,000BP): The case of Grave XII, *Journal of Human Evolution*, 58, p. 522-532.

BELLO S. M., SALADIÉ P., CÁCERES I., RODRÍGUEZ-HIDALGO A., PARFITT S. A. (2015) – Upper Palaeolithic ritualistic cannibalism at Gough's Cave (Somerset, UK): The human remains from head to toe, *Journal of Human Evolution*, 82, p. 170-189.

BOGORAS W. (1909) – *The Chukchee*, Leiden-New York, Brill-Stechert (The Jesup North Pacific expedition, 7), 733 p.

BOULESTIN B., DARMANGEAT C. (2025) – « Toute connaissance dégénère en probabilité » : faits et interprétation en archéologie, *in* B. Boulestin, A. Averbouh, P. Courtaud, S. Kacki, B. Maureille et A.-M. Tillier (dir.), *Dominique Henry-Gambier, itinéraires d'une paléoanthropologue, du terrain aux interprétations sociales*, Bordeaux, Ausonius éditions (Thanat'Os 6), p. 303-318.

BOULESTIN B., HENRY-GAMBIER D. (2019) –*Les restes humains badegouliens de la grotte du Placard. Cannibalisme et guerre il y a 20000 ans*, Oxford, Archaeopress, 150 p.

CHAUVIÈRE F.-X., RIGAUD A. (2005) – Les « sagaies » à « base raccourcie » ou les avatars de la typologie : du technique au « non-fonctionnel » dans le Magdalénien à navettes de la Garenne (Saint-Marcel, Indre), *in* V. Dujardin (dir.), *Industrie osseuse et parures du Solutréen au Magdalénien en Europe*, Paris, Société préhistorique française, p. 233-242.

CHILDE V. G. (1941) – War in prehistoric societies, *The Sociological Review*, a33, 3-4, p. 126-138.

CLEMENT E. (1903) – Notes on the Western-Australian aborigines, *Internationales Archiv für Ethnographie*, 16, p. 1-29.

CREVECOEUR I., DIAS-MEIRINHO M.-H., ZAZZO A., ANTOINE D., BON F. (2021) – New insights on interpersonal violence in the Late Pleistocene based on the Nile valley cemetery of Jebel Sahaba, *Scientific Reports*, 11, 9991.

DARMANGEAT C. (2020) – Étranges barbelures, https://www.lahuttedesclasses.net/2020/06/etranges-barbelures.html

DARMANGEAT C. (2021) – *Justice et guerre en Australie aborigène*, Toulouse, Smolny, 350 p.

DAVID B., TAÇON P., GUNN R., DELANNOY J.-J., GENESTE J.-M. (2017) – The archaeology of western Arnhem Land's rock art, *in* B. David, P. Taçon, R. Gunn, J.-J. Delannoy et J.-M. Geneste (dir.), *The Archaeology of rock art in Western Arnhem Land, Australia*, Canberra, Australian National University Press (Terra Australis, 47), p. 1-17.

DEFFARGES R., LAURENT P., DE SONNEVILLE-BORDES D. (1974) – Les harpons de l'abri Morin (commune de Pessac-sur-Dordogne, Gironde), *in* H. Camps-Fabrer (dir.), *Premier colloque international sur l'industrie de l'os dans la Préhistoire, abbaye de Sénanque, avril 1974*, Aix-en-Provence, éditions de l'université de Provence, p. 193-218.

EERKENS J. W., BARTELINK E. J., GARDNER K. S., CARLSON T. L. (2014) – Stable isotope perspectives on hunter-gatherer violence: who's fighting whom? *in* M. W. Allen et T. L. Jones (dir.), *Violence and warfare among hunter-gatherers*, Walnut Creek, Left Coast Press, p. 296-313.

FERGUSON R. B. (2006) – Archaeology, cultural anthropology, and the origins and intensifications of war, *in* E. N. Arkush et M. W. Allen (dir.), *The archaeology of warfare: prehistories of raiding and conquest*, Gainesville, University press of Florida, p. 469-523.

GAMBIER D. (1990-1991) – Les vestiges humains du gisement d'Isturitz (Pyrénées-Atlantiques) : étude anthropologique et analyse des traces d'action humaine intentionnelle, *Antiquités nationales*, 22-23, p. 9-26.

GUILAINE J. (2005) – À propos de la scène de l'Addaura (Sicile), *in* J.-P. Albert et B. Midant-Reynes (dir.), *Le sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*, Paris, Soleb (Études d'égyptologie, 6), p. 248-255.

GUILAINE J., ZAMMIT J. (2001) – *Le sentier de la guerre : visages de la violence préhistorique*, Paris, Seuil, 372 p.

GUILLOT F. (2011) – Vestiges et traces troglodytiques médiévaux autour de Tarascon-sur-Ariège, *Archéologie du Midi médiéval*, 29, p. 123-147.

HARDMAN E. T. (1889-1891) – Notes on a collection of native weapons and implements from Tropical Western Australia (Kimberley District), *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 1, p. 57-75.

HENRY-GAMBIER D., FAUCHEUX A. (2012) – Les pratiques autour de la tête en Europe au Paléolithique supérieur, *in* B. Boulestin et D. Henry-Gambier (dir.), *Crânes trophées, crânes d'ancêtres et autres pratiques autour de la tête : problèmes d'interprétation en archéologie*, Oxford, Archaeopress (British Archaeological Reports International Series 2415), p. 53-67.

HOUGH W. (1893) – Primitive American armor, *Report of the United States National Museum for the year ending June 30, 1893*, p. 627-651.

JOCHELSON W. (1908) – *The Koryak*, Leiden-New York, Brill-Stechert (The Jesup North Pacific expedition, 7), 842 p.

JOHNSTON I. G., GOLDHAHN J., MAY S. K. (2017) – Dynamic figures of Mirarr Country: Chaloupka's four-phase theory and the question of variability within a rock art style, *in* B. David, P. Taçon, R. Gunn, J.-J. Delannoy et J.-M. Geneste (dir.), *The Archaeology of rock art in West-*

ern Arnhem Land, Australia, Canberra, Australian National University Press (Terra Australis, 47), p. 109-127.

JONES D. E. (2004) – *Native North American armor, shields, and fortifications*, Austin, University of Texas Press, 188 p.

JULIEN M. (1982) – *Les harpons magdaléniens*, Paris, CNRS (Suppléments à Gallia Préhistoire, 17), 299 p.

JULIEN M. (1999) – Une tendance créatrice au Magdalénien : à propos de stries d'adhérence sur quelques harpons, *in* M. Julien, A. Averbouh, D. Ramseyer, C. Bellier, D. Buisson, P. Cattelain, M. Patou-Mathis et N. Provenzano (dir.), *Préhistoire d'os : recueil d'études sur l'industrie osseuse préhistorique offert à Henriette Camps-Fabrer*, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, p. 133-142.

KISSEL M., KIM N. C. (2019) – The emergence of human warfare: Current perspectives, *Yearbook of physical anthropology*, 168:S67, p. 141-163.

KOLB M. J., DIXON B. (2002) – Landscapes of war: Rules and conventions of conflict in ancient Hawai'i (and elsewhere), *American Antiquity*, 67, 3, p. 514-534.

LAHR M. M., RIVERA F., POWER R. K., MOUNIER A., COPSEY B., CRIVELLARO F., EDUNG J. E., MAILLO FERNANDEZ J. M., KIARIE C., LAWRENCE J., LEAKEY A., MBUA E., MILLER H., MUIGAI A., MUKHONGO D. M., VAN BAELEN A., WOOD R., SCHWENNINGER J.-L., GRÜN R., ACHYUTHAN H., WILSHAW A., FOLEY R. A. (2016) – Inter-group violence among early Holocene hunter-gatherers of West Turkana, Kenya, *Nature*, 529, p. 394-398.

LANGLEY M., TAÇON P. (2010) – The age of Australian rock art: A review, *Australian Archaeology*, 71, p. 70-73.

LECLERC J., TARRÊTE J. (1988) – Guerre, *in* A. Leroi-Gourhan (dir.), *Dictionnaire de la Préhistoire*, Paris, PUF, p. 453-454.

LEMONNIER P. (1987) – Le sens des flèches. Culture matérielle et identité ethnique chez les Anga de Nouvelle-Guinée, *in* B. Koechlin, F. Sigaut, J. M. C. Thomas et G. Toffin (dir.), *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer. Mosaïque sociographique*, Paris, éd. EHESS, p. 573-595.

LEVINSON J., CHAU A., BRAKO J., JOSEPH T., TJIONG A., TOWNES J. (2021) – Tlingit strong suits: The collaborative treatment and mounting of Tlingit armor at the American Museum of Natural History, *AIC Objects Specialty Group Postprints*, 28, p. 25-48.

LÓPEZ MONTALVO E. (2015) – Violence in Neolithic Iberia: new readings of Levantine rock art, *Antiquity*, 89, p. 309-327.

LÓPEZ MONTALVO E. (2018) – War and peace on Iberian Prehistory: the chronology and interpretation of the depictions of violence in Levantine rock art, *in* A. Dolfini, R. J. Crellin, C. Horn et M. Uckelmann (dir.), *Prehistoric warfare and violence, quantitative and qualitative approaches*, Springer, p. 87-107.

LORBLANCHET M. (2009) – Les hommes blessés de l'art paléolithique, *in* Collectif, *De Méditerranée et d'ailleurs… Mélanges offerts à Jean Guilaine*, Toulouse, Archives d'écologie préhistorique, p. 415-426.

LUDES B., ALCOUFFE A., TUPIKOVA I., GÉRARD P., TCHÉRÉMISSINOFF Y., RIBÉRON A., GUILAINE J., BEECHING A., CRUBÉZY É. (2024) – A ritual murder shaped the Early and Middle Neolithic across Central and Southern Europe, *Science Advances*, 10, 15, eadl3374.

MARGINEDAS F., SALADIÉ P., POŁTOWICZ-BOBAK M., TERBERGER T., BOBAK D., RODRÍGUEZ-HIDALGO A. (2025) – New insights of cultural cannibalism amongst Magdalenian groups at Maszycka Cave, Poland, *Scientific Reports*, 15, 2351.

MARSH W. A., BELLO S. (2023) – Cannibalism and burial in the late Upper Palaeolithic: Combining archaeological and genetic evidence, *Quaternary Science Reviews*, 319, 108309.

MCDONALD J. J., DONLON D., FIELD J. H., FULLAGAR R. L. K., COLTRAIN J. B., MITCHELL P., RAWSON M. (2007) – The first archaeological evidence for death by spearing in Australia, *Antiquity*, 81, 314, p. 877-885.

OTTERBEIN K. (2009) – *The anthropology of war*, Long Grove, Waveland Press, 140 p.

PÉTILLON J.-M. (2009) – Des barbelures pour quoi faire ? Réflexions préliminaires sur la fonction des pointes barbelées du Magdalénien supérieur/What are these barbs for? Preliminary reflections on the function of the Upper Magdalenian barbed weapon tips, *in* J.-M. Pétillon, M.-H. Dias-Meirinho, P. Cattelain, M. Honegger, C. Normand et N. Valdeyron (dir.), *Recherches sur les armatures de projectiles du Paléolithique supérieur au Néolithique / Research on projectile tips from the Upper Palaeolithic to the Neolithic = P@lethnologie*, 1, p. 69-102.

PÉTREQUIN A.-M., PÉTREQUIN P. (1990) – Flèches de chasse, flèches de guerre. Le cas des Danis d'Irian Jaya (Indonésie), *Bulletin de la Société préhistorique française*, 87, 10-12, p. 484-511.

PIEZONKA H., CHAIRKINA N., DUBOVTSEVA E., KOSINSKAYA L., MEADOWS J., SCHREIBER T. (2023) – The world's oldest-known promontory fort: Amnya and the acceleration of hunter-gatherer diversity in Siberia 8000 years ago, *Antiquity*, 97, 396, p. 1381-1401.

REID K. C. (2014) – Wait and parry: Archaeological evidence for hunter-gatherer defensive behavior in the Interior Northwest, *in* M. W. Allen et T. L. Jones (dir.), *Violence and warfare among hunter-gatherers*, Walnut Creek, Left Coast Press, p. 168-181.

ROBERT R., GAILLI R. (1991) – Un objet énigmatique en bois de renne à barbelures divergentes de la grotte de la Vache (Alliat, Ariège), *Préhistoire ariégeoise*, 46, p. 59-63.

SAINT-PÉRIER R. de (1927) – La grotte de Gouërris à Lespugue, *L'Anthropologie*, 37, p. 233-276.

SCHWITALLA A. W., JONES T. L., WIBERG R. S., PILLOUD M. A., CODDING B. F., STROTHER E. C. (2014) – Archaic violence in western North America: The bioarchaeological record of dismemberment, human bone artifacts, and trophy skulls from Central California, *in* M. W. Allen et T. L. Jones (dir.), *Violence and warfare among hunter-gatherers*, Walnut Creek, Left Coast Press, p. 273-295.

SMITH G. M., NOACK E. S., BEHRENS N. M., RUEBENS K., STREET M., IOVITA R., GAUDZINSKI-WINDHEUSER S. (2020) – When lithics hit bones: evaluating the potential of a multifaceted experimental pro-

tocol to illuminate Middle Palaeolithic weapon technology, *Journal of Paleolithic Archaeology*, 3, p. 126-156.

STOJANOWSKI C. M., SEIDEL A. C., FULGINITI L. C., JOHNSON K. M., BUIKSTRA J. E. (2016) – Contesting the massacre at Nataruk, *Nature*, 539, p. E8-E11.

TAÇON P., CHIPPINDALE C. (1994) – Australia's ancient warriors: changing depictions of fighting in the rock art of Arnhem Land, N.T., *Cambridge Archaeological Journal*, 4, 2, p. 211-248.

TESTART A. (2012) – *Avant l'Histoire : l'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*, Paris, Gallimard, 549 p.

TYMULA S. (2003) – Harpon MAN 83642 ou 83643, *in* J. Clottes et H. Delporte (dir.), *La grotte de La Vache (Ariège*), tome 2 *L'art mobilier*, Paris, CTHS-RMN, p. 208.

WALTERS L. V. W. (1938) – Social Structure, *in* L. Spier (dir.), *The Sinkaietk or Southern Okanogan of Washington*, Menasha, George Banta Publishing Co. (General Series in Anthropology, 6; Contributions from the Laboratory of Anthropology, 2), p. 71-99.

WILD M., PFEIFER S., LUND M., PAULSEN H., WEBER M.-J., HENNEKEN H., FUNKE C., VELISPAHIC E., LETTENMAYER R. (2018) – Composite projectiles in the Hamburgian facies of the Final Magdalenian: technological, experimental and macro-wear study of their flint, antler, and adhesive components, *Archäologisches Korrespondenzblatt*, 48, 1, p. 7-25.

YESHURUN R., DOYON L., TEJERO J.-M., WALTER R., HUBER H., ANDREWS R., KITAGAWA K. (2024) – Identification and quantification of projectile impact marks on bone: new experimental insights using osseous points, *Archaeological and Anthropological Sciences*, 16, 43.

DISCUSSION

Jean-Loïc Le Quellec : Une remarque qui va dans ton sens à propos des représentations. Lorsqu'on a des représentations, on ne sait pas si elles figurent un vrai combat ou un combat mythique. On a plusieurs exemples. En Afrique du Sud, le site de Battle Cave est considéré par certains comme la représentation d'un combat authentique, et par d'autres, qui suivent D. Lewis-Williams, comme un combat chamanique qui se passe dans un autre monde. Je ne prends pas parti, c'est simplement que la même image peut recevoir deux interprétations possibles. Et, au Sahara, il y a une surabondance de scènes qui sont clairement des scènes de combat, avec des archers qui se font face, les flèches qui volent, c'est vraiment très bien représenté. Parmi celles-ci, plusieurs sont intéressantes parce qu'au sein des combattants on distingue des archères. Un panneau à Sefar a même été surnommé le « panneau des Amazones », parce qu'il figure uniquement des femmes. Et puis, il y a un panneau à Tirehart qui représente un combat entre d'un côté un groupe de babouins et de l'autre, un groupe de téranthropes à tête de canidés. Là, il s'agit clairement d'un combat mythique.

Jean-Marc Pétillon : Au-delà, la question est : est-il envisageable de penser des combats mythiques s'il n'y a aucun combat dans la société ? Dans ce cas, même si ce sont des combats mythiques qui sont représentés, c'est que l'on peut penser ce genre d'événements. J'ai du mal à imaginer qu'on puisse le penser s'ils ne se produisent jamais dans la réalité.

Pierre Lemonnier : Je ne connais pas cette littérature. Qu'est-ce qui permet à B. Boulestin, pour la Charente, de dire que les victimes venaient d'ailleurs ? Parce que vous connaissez sans doute cette référence, pour les Fore, la maladie de la vache folle, etc., il y a les textes de J. Whitfield. C'est une ethnographie extraordinaire sur la manière dont on découpe les gens, dont on les mange. Là, qu'est ce qui permet d'écarter la possibilité d'un cannibalisme funéraire ?

J.-M. P. : Je ne suis pas le seul à pouvoir répondre dans cette salle ! L'un des arguments clés est la présence des coupes crâniennes qui, là encore, d'après les références historiques et ethnographiques convoquées par les auteurs, renvoient presque toujours à des situations de type « fête de la victoire » qui suivent un combat. Une objection pourrait être soulevée, suggérant qu'il pourrait s'agir d'un culte des ancêtres – où l'on prélève des crânes ou des parties de crânes précisément parce que ce sont des ancêtres. Le contre-argument de B. Boulestin et D. Henry-Gambier consiste à dire qu'une partie de ces coupes sont effectuées sur des crânes d'enfants… et les enfants ne sont jamais des ancêtres. Quand les enfants meurent, ils ne font pas l'objet d'un culte parce que, justement, ils sont morts trop tôt. Cela renvoie donc nécessairement à l'autre hypothèse, qui est celle de fêtes de la victoire. Je reprends leur argumentaire ; encore une fois, je ne suis pas spécialiste. Sur le fait qu'ils venaient d'ailleurs, on ne peut pas le dire. En revanche, le traitement des corps renvoie à une pratique où l'on fête une victoire sur l'ennemi et on ne traite pas ainsi les corps de son propre groupe, de sa propre communauté.

Isabelle Crevecoeur : N'y a-t-il pas eu d'analyse isotopique, strontium ou autre ?

J.-M. P. : Non, il n'y en a pas eu. Le Placard, c'est un cas difficile. C'est un site à la stratigraphie très épaisse, fouillé il y a longtemps et de façon désordonnée, avant les fouilles « modernes » de J. Clottes. L'échantillon étudié est très réduit par rapport à la masse d'ossements humains qui se cache probablement dans les déblais des fouilles anciennes. Les dates C14 sont assez dispersées. Ce n'est clairement pas un épisode unique. C'est un comportement qui s'échelonne sur une certaine durée de temps. Mais voilà, le contexte archéologique n'est pas bon.

Alexandre Hamez. J'ai une question sur la méthodologie. En tant qu'informaticien, j'aime beaucoup l'arbre de décision. Je voudrais savoir s'il s'agit d'une démarche qui est assez partagée ou si très peu de gens l'utilisent. Ma deuxième question : peut-on affecter des poids ou des pourcentages à chaque branche ?

J.-M. P. : En fait, ce sont les arguments qui sont couramment utilisés. Toutefois, à ma connaissance, ils n'ont jamais été présentés ainsi. C'est ce que j'ai essayé de faire à partir de mes lectures, en m'efforçant de formaliser le raisonnement qui reste parfois un peu implicite dans certaines publications. Après, attribuer des poids aux branches, oui, pourquoi pas.

Christophe Darmangeat : Je me demande si finalement, le seul point critiquable dans le bouquin de B. Boulestin et D. Henry-Gambier, n'est pas le titre « cannibalisme et guerre ». Je pinaille toujours sur les définitions, mais, en fin de compte, les auteurs démontrent probablement une série d'épisodes hostiles vis-à-vis d'un groupe externe, où l'on a tué une, deux ou trois personnes. Ce sont des actes hostiles, violents, tout ce que l'on veut, mais *a priori* ce n'est pas la guerre à proprement parler. Cela rejoint la communication de C. Jeunesse tout à l'heure, sur ce qui se passe au Néolithique, où règne un gros point d'interrogation sur la guerre. On ne retrouve pas de batailles, on ne retrouve pas de masses de combattants, même des masses relatives. On a des éléments qui résultent clairement de situations conflictuelles. Mais la guerre proprement dite, c'est autre chose…

I. C. : Je comprends l'argument, mais, en tant que paléoanthropologue, cela fait presque du bien d'avoir ce titre parce que j'ai l'impression qu'on s'interdit parfois de considérer cette possibilité dans des cas de cannibalisme, même beaucoup plus anciens. Et finalement, un cas aussi bien documenté, aussi clair, nous le permet. Je pense à des cas néandertaliens, notamment. Je pense au site de Goyet, sur lequel j'ai travaillé avec H. Rougier, qui présente un cas de cannibalisme commensal et des indices d'exocannibalisme, parce que les isotopes nous indiquent que les gens ne sont pas locaux. Mais jusqu'à présent on a

presque peur d'envisager à voix haute qu'il puisse s'agir de raids où on est allé capturer les gens.

J.-M. P. : Tu as parlé des cas très anciens que je n'ai pas du tout traités, parce que ce sont des données que je connais vraiment mal. C'est aussi vrai de cas un peu plus récents que le Placard et qui figurent sur la carte que j'ai projetée. Certains ensembles ont été étudiés il y a longtemps ou sont encore en cours d'étude. Mais un ou deux ont été étudiés récemment par des spécialistes qui se gardent absolument de poser la question. Je ne sais pas si c'est par volonté explicite de ne pas envisager cette hypothèse ou non, mais on parle de « pratiques mortuaires », et c'est tout. L'hypothèse n'est même pas posée pour être réfutée, alors que ce sont des ensembles qui ressemblent tout de même beaucoup à celui du Placard.

C. D. : La possibilité de l'exocannibalisme et, disons, de relations hostiles ne pose pas de problème – en tout cas, elle ne devrait pas en poser. Je signale aussi qu'en Australie on a des cas de cannibalisme. Dans mon travail sur le sujet, j'avais mis l'accent sur l'aspect « hostilités » en tentant d'identifier la gamme des hostilités (dont la guerre). Mais dans toute une série de régions, on dévorait consciencieusement les ennemis, avec des descriptions ethnographiques sans ambiguïté : le colon qui voit revenir les types avec qui un bras, qui une jambe sur l'épaule, de manière totalement décomplexée. Après, toute la question, c'est de savoir si on fait la guerre et qu'une fois l'ennemi vaincu on le mange pour bien montrer qu'il n'est plus rien, qu'on l'a anéanti, ou si on lance des opérations – appelons-les « guerres » ou non – pour aller chercher des gens afin de les manger ? Ce n'est pas tout à fait la même chose. Le deuxième cas est beaucoup plus rare que le premier. Je pense aux Tupinamba, un peu aux Iroquois, parce qu'on ne l'a pas dit, mais les Iroquois en profitent tout de même pour être cannibales. En plus de torturer les prisonniers, ils les mangent. Mais je pense que c'est un cas relativement rare, alors que le cas où, une fois la victoire acquise, on mange les vaincus parce qu'ainsi ils ne sont plus rien est beaucoup plus fréquent.

"The body of my enemy": Armed conflicts in societies without wealth
Proceedings of the meeting of the Société Préhistorique Française, Toulouse (23–24 April 2024)
Edited by Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon and Nicolas Teyssandier
Société Préhistorique Française, 2026 (Séances de la Société Préhistorique Française, 23)
pp. 275–292
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

No traces, no crime? The archaeological visibility of prehistoric collective armed conflicts

Jean-Marc Pétillon

Abstract: When considering the possible existence of collective armed conflicts during prehistory, the problem of their poor archaeological visibility immediately arises. Like many social phenomena, conflicts in ancient societies do not necessarily leave material traces that can be preserved and interpreted without ambiguity. Among prehistorians, the discussion is further complicated by disagreements over the signification that should be given to the absence of evidence (is the lack of indication of existence an indication of non-existence?). Despite the debate's long history, data accumulation is slow, and the types of archaeological traces mentioned vary little: depictions of conflict, fortifications, offensive and defensive equipment, and marks left on the bodies of victims. This article presents a review of these data, accompanied, in the case of anthropological evidence, by an attempt at formalization. Some lines of thought are also outlined for the Late Paleolithic in Europe: the defensive function of caves, the identification of possible combat weapons, and the frequency of exocannibalism.
Keywords: Biological anthropology, funerary archaeology, weapon, hunter-gatherer, conflict, war, Mesolithic, Neolithic, Paleolithic, Stone Age.

When considering the possible existence of armed conflicts during prehistory (Paleolithic, Mesolithic, and Neolithic), their archaeological visibility is of course a crucial issue. Here, we provide an overview of the criteria commonly used by prehistorians to identify traces of such conflicts, accompanied by some thoughts.

1. A FEW PRELIMINARY POINTS

Several preliminary remarks are necessary to provide context for this contribution.

The first point concerns the degree of generality of the topic under discussion: the question "were there armed conflicts during Prehistory?" must always be situated in time and space. We might ask: "Were there armed conflicts in Western Europe during the Late Paleolithic period," or "in Central Europe at the end of the Neolithic period", etc. Although trivial, this point is worth emphasizing, because the question of prehistoric armed conflicts lends itself, perhaps more than others, to the creation of highly generalized overviews that sometimes paint a global picture of the history of ancient armed conflicts by accumulating disparate examples drawn from very diverse contexts. It is therefore worth reiterating the need to adopt contextualized approaches and to reconstruct regional scenarios, the synthesis of which is the only way to identify meaningful trends.

In this contribution, we attempt to provide a comprehensive review of the types of archaeological evidence generally put forward to attest to the presence of conflicts. This text is not exhaustive in terms of archaeological cases: most of those mentioned in the following pages are only examples, borrowed from various places and periods, with a particular focus on the European Late Paleolithic, which is the core of our reflection.

On this point, there is a striking divergence between the number of possible indicators, those that have been reliably evidenced, and the comments they give rise to. The types of archaeological traces considered as possible indicators have remained virtually unchanged for decades (see, for example, Childe, 1941; Leclerc and Tarrête, 1988). The list of archaeological cases is growing

steadily, but slowly. On the other hand, in recent years there has been a proliferating number of review articles, which often merely draw on the same data, only viewed from different theoretical angles.

In any case, when discussing these indicators of conflict for the most ancient periods of human history, we are immediately confronted with their scarcity, their debatable nature, and the meaning to be attributed to this scarcity. However, the issue of armed conflict is not exceptional in this regard: in prehistoric societies, most social phenomena leave very few archaeological remains (Testart, 2012, p. 161).

The debate on the antiquity of prehistoric armed conflicts is sometimes complicated by the ambiguity of the concepts used—in particular, the definition of *what* exactly is being sought when archaeological data is examined in this perspective. At one extreme are scholars who question the "origin of war" (as formulated, for example, by Ferguson, 2006), giving the latter term a restrictive meaning such as "armed conflict between organized political groups" (e.g., Otterbein, 2009, p. 43, cited in Kissel and Kim, 2019). One of the drawbacks of such a definition is to shift the difficulty to the "political" nature of Paleolithic societies; while some authors accept it readily, others reject it outright—and with it the very possibility of war during that period (see discussion in Kissel and Kim, 2019, pp. 144–146). At the other end of the spectrum are studies which, often through successive shifts, end up discussing all forms of violence rather than armed conflicts alone (e.g. Guilaine and Zammit, 2001). The problem is that, ultimately, any violence against persons, once it is considered legitimate by society, can fall within this definition—human sacrifice, accompanying dead, judicial assassinations, etc. Between those two positions, a middle ground is to consider that what we are trying to determine here is the existence of collective armed conflicts, or armed conflicts between human groups. That is the perspective we are taking here.

Another aspect that complicates the discussion, and even leads to confusion, is the varying demonstrative value given to the absence of evidence (Boulestin and Darmangeat, 2025). Although the principle that "absence of evidence is not evidence of absence" is widely accepted in archaeology, some researchers nevertheless consider that, in the case of prehistoric armed conflicts, the absence of evidence is such that it becomes conclusive: "The early absence of evidence is not rare. It is a global pattern, and as such, gains probative weight. (…) This absence of evidence should be seen as *negative* evidence" (Ferguson, 2006, p. 480; italics in the original text). Other researchers, on the contrary, consider that if evidence of conflict is rare in prehistoric societies, it is because the same mechanisms of archaeological invisibilization are at work in all these societies, which is made possible by the fact that they largely share the same material culture. We will return to this debate in the conclusion. The rest of this text is devoted to a discussion of these different categories of indicators.

2. REPRESENTATIONS

Some figurative paintings and engravings dating from the Paleolithic to the Neolithic periods are sometimes cited as evidence of prehistoric conflicts. The first question here is whether what we see actually refers to armed conflict—in other words, whether what is depicted is actually a battle. There is no conclusive evidence from the Paleolithic and Mesolithic periods in Europe. For the Late Paleolithic, reference is sometimes made to figures of "wounded men"—human silhouettes pierced by darts—found in a few caves and shelters located mainly in France. After a systematic critical review, Lorblanchet retains only three, from the caves of Pech Merle and Cougnac in the Lot region, and considers that their interpretation as "allegorical figures" is the most likely (Lorblanchet, 2009, p. 425). Even if a more literal interpretation of these representations were favored, there is no particular reason why they should represent a collective combat rather than any other form of violence against a person (murder, execution, etc.).

The same reservation applies to the scene engraved on a wall of the Addaura 2 cave in Sicily, generally attributed to the Epipaleolithic or Mesolithic period, although its exact dating remains uncertain. Within a group of anthropomorphic figures, the two central individuals have been interpreted as "restrained men," bound and even in the process of being killed by homicidal ligature strangulation (Guilaine, 2005; Ludes et al., 2024). Although this hypothesis is convincing, there is no reason to favor the idea that this scene is linked to warlike practices (execution of prisoners) rather than to another context (judicial execution, for example).

In other cases, geographically more distant or chronologically more recent, there are representations whose interpretation is more certain. In northern Australia, in Arnhem Land, rock art includes explicit depictions of armed clashes between human groups (Taçon and Chippindale, 1994). These paintings might date back at least 6,000 years, and ages of around 10,000 years have been suggested for the earliest phase (the "Dynamic" style), although it remains difficult to establish a precise absolute chronology (on this issue, see, among others, Langley and Taçon, 2010; David et al., 2017; Johnston et al., 2017). In Mediterranean Spain, the famous "Levantine" art, whose most convincing chronological attribution currently points to the Neolithic period, also offers a variety of scenes of confrontation (López Montalvo, 2015, 2018). Among the confirmed cases of representations of collective armed conflict, these are the oldest known to us, related to the worlds of Australian hunter-gatherers and Neolithic European farmers and herders.

However, even in these two cases, where the identification of battle scenes seems certain, a second question could be asked (Darmangeat, 2021, pp. 246–247): what battles are we talking about? Are they real fights (referring to events that actually happened) or imaginary ones (mythological, allegorical, etc.)? Are they exceptional

events (and therefore not necessarily part of an established social system) or ordinary events? Are they regulated confrontations or fights to the death? Even if the hypothesis that these scenes depict real armed conflicts seems very reasonable, it remains difficult to reach any indisputable conclusions, as in all cases where interpretation is based solely on iconographic evidence.

3. THE MATERIAL MEANS OF CONFLICT: PERMANENT DEFENSES (FORTIFICATIONS)

Defensive structures—such as trenches, earthworks, palisades, etc.—are known to exist among certain hunter-gatherer groups. Such structures have notably been documented in North America. For example, on the Northwest Coast, among the Interior Salish, L. V. W. Walters reports: "The village where Okanogan, Washington, now stands, is said to have been fortified by piles of rocks behind which trenches were dug; that is, on the camp side. The women stayed hidden in the trenches during battle. Barricades of logs were never built. This refuge was described by Suszen as on the tableland overlooking the present town. Here were trenches for defense and food stored in underground cellars. They would flee up this hill, passing up the steep sides by ladders which were pulled up after them." (Walters, 1938, p. 80; see also Reid, 2014). Several other cases are reported in D. E. Jones (2004, pp. 101–106).

In Eurasia, one of the oldest examples (around 8000 cal BP) is a group of sites in western Siberia located on rocky promontories and protected by palisades and trenches (Piezonka et al., 2023). As in the case of the Salish, these groups did not practice agriculture or animal husbandry, but were sedentary or semi-sedentary, which certainly favored the use of this type of fortification, found again in the Neolithic period.

No equivalent to these structures is known in the European Paleolithic. However, we can at least suggest a line of inquiry: the possibility of a defensive function for certain natural sites, particularly caves. This use is known in several parts of the world outside hunter-gatherer societies—for example, in Hawaii, where the practice of "hiding in caves" (pe'e pao) during times of war is documented, with some cavities being specifically designed for this purpose (concealment and fortification of the entrance, weapon caches: Kolb and Dixon, 2002, p. 526). We can also cite the fortified caves built in the central Pyrenees in medieval times (e.g. Guillot, 2011). Here, the cavity is designed as a natural fortification, perched high up, protected on all sides except one, and requiring only reinforcement of the entrance to provide shelter.

The cave porches occupied during the Paleolithic period do not feature any reinforcements of this type, and when prehistorians discuss the reasons that may have led groups to settle there, other aspects are highlighted: these locations provided protection from the elements and often offered a vantage point from which game could be spotted from afar in an open environment. These arguments are indisputable, but the idea that the defensive potential of these sites may also have been a factor cannot be completely ruled out. The protection provided by the walls, the good visibility of the surroundings, and even the difficulty of access (undeniable in the case of some caves!) are obvious advantages when one fears attack by another group. We can therefore imagine that these concerns may have played a role, even if it remains impossible to state this with certainty.

4. THE MATERIAL MEANS OF CONFLICT: DEFENSIVE EQUIPMENT (SHIELDS, ARMOR)

The use of protective equipment is known among many hunter-gatherer groups. Examples include the various types of wooden shields commonly used by Australian Aborigines (see references cited in Darmangeat, 2021, p. 214), or the genuine armor documented in North America, particularly among sedentary hunter-gatherers on the Northwest Coast (see Levinson et al., 2021, for a Tlingit example, and Jones, 2004, for a detailed review covering the entire continent). In the absence of metal, however, such equipment is almost invariably made from flexible animal materials (skin, leather) or plant materials (wood, plant fibers), which are perishable components with very low potential for preservation in an archaeological context. Even if such personal protective equipment had existed in the Paleolithic, Mesolithic, or Neolithic periods, it would have had very little chance of surviving to the present day.

Exceptions include armor made from a combination of osseous lamellae historically used by the Chukchi, Koryaks, and Inuit of the Bering Strait (Hough, 1893, pp. 631–634; Jochelson, 1908, p. 562; Bogoras, 1909, pp. 161–167). Prehistoric groups that developed an elaborate osseous industry—the Magdalenian culture in particular—had the materials and techniques necessary to design equipment of this type. They clearly did not do so: although a few fragments of perforated osseous plates appear among assemblages of Magdalenian osseous industry (Pétillon, pers. obs.), there is no evidence of the numerous standardized elements that make up the osseous armor of the North Pacific.

5. THE MATERIAL MEANS OF CONFLICT: WEAPONS

The issue of archaeological visibility arises differently in the case of offensive equipment. In societies without metal weapons, much of this equipment is made from perishable materials (for example an archer's equipment: bow, quiver, arrow shafts and fletching, etc.). However, at least one component has significant potential for

preservation: projectile heads made of stone or osseous materials, which are usually abundant in Paleolithic and Neolithic assemblages. The problem here is identifying the use of these weapons—in particular, distinguishing between hunting weapons and combat weapons, as the two can overlap considerably.

5.1. A trend in the design of combat projectiles

Studying the weapons of Australian hunter-gatherers, C. Darmangeat highlights the existence of a principle which states that "any device likely to increase, all other things being equal, the lethality of the projectile, is used in combat weapons" (Darmangeat, 2020, p. 171). He cites in particular the addition of barbs, or the existence of spears whose tips are deliberately notched so that they break off in the wound (Darmangeat, 2020, pp. 172–176). The same observation has been made in other ethnographic contexts, for example among the Baruya of New Guinea: "In combat, arrows with a breaking point near the tip are used (...) a warrior hit by a 'fragmentation' arrow considers himself lost because when the arrow is removed (...) the fingers of the operator (...) will break the tip into several segments (?) inside the wounded person's body. While the kajane arrow is recognizable by its light color, others have circular notches that serve as both identification marks and breakers" (Lemonnier, 1987, pp. 578–579, question mark in original; see Lemonnier, this volume). Similarly, among the Danis of Irian Jaya: "When hunting, the first priority is to find a quick-to-make arrowhead that causes large, deep wounds, while in war, arrowheads that allow for accurate long-range shooting are preferred, or those that inflict deep, complex wounds that are likely to become infected, even if the time required to manufacture these complex arrows is significantly greater" (Pétrequin and Pétrequin, 1990, p. 492)—these modifications again taking the form of barbs and/or detachable parts intended to remain in the wound.

There is therefore a recurring concern to equip combat weapons, or at least some of them, with all the technical refinements available to inflict the most serious injuries—which seems quite logical given their intended use—even if this involves longer or more complex manufacturing processes.

The problem, of course, is that the presence of these refinements is neither a necessary nor a sufficient condition for identifying a fighting weapon: a weapon of simple design can very well be used in a confrontation with a group of people; conversely, a complex projectile (barbed, with a detachable head, etc.) can be used in certain types of hunting. This is therefore at most a trend and not a strict correlation.

5.2. Possible evidence for the Late Paleolithic?

Despite these reservations, identifying this trend may provide food for thought when considering certain elements of the Paleolithic toolkit from a new perspective.

5.2.1. Barbed points

In very general terms, and despite their many differences in detail, Late Paleolithic projectile heads in Europe can be classified into two broad categories (fig. 1): axially mounted flint points (i.e., mounted at the tip of the projectile and along its axis), and composite armatures combining an antler point with lithic inserts (i.e., flint bladelets glued to the sides of the osseous point). However, towards the end of the Late Paleolithic, between ca. 16,000 and 14,000 years before present (which corresponds archaeologically to the Upper Magdalenian), a

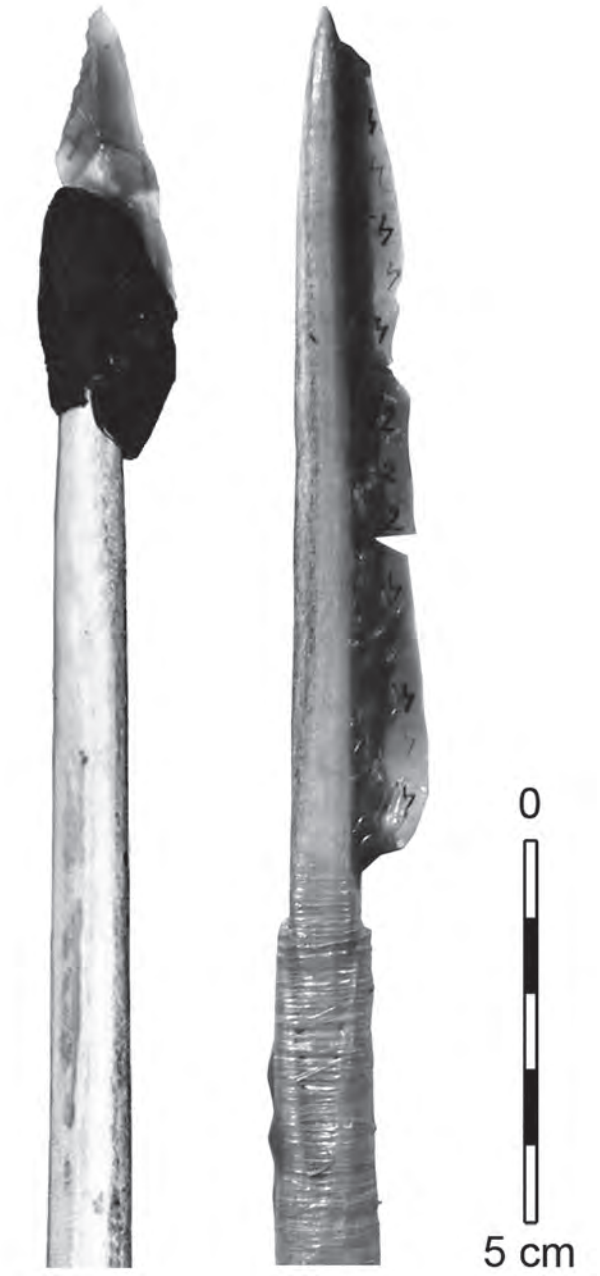

Fig. 1 – Examples of experimental reconstructions of the two main categories of projectile heads from the Late Paleolithic in Europe: flint point with axial mounting (left, after Wild et al., 2018, fig. 2) and antler point with lithic inserts (right, photo J.-M. Pétillon).

third component appears: barbed points made of antler, which generally represent between 10 and 30% of all osseous points (fig. 2–3). Without repeating in detail an argument already presented elsewhere (Pétillon, 2009), we will recall a few generalities. These barbed points are classically referred to as "harpoons" (Julien, 1982), and are therefore associated with fishing activities, or at least with the capture of aquatic animals. However, ethnographic comparisons show that morphologically similar points can indeed be used to equip harpoons, but also simple barbed projectiles with non-detachable heads, which have a wide range of uses (hunting, fishing, combat). The range of possible functions for this type of point is therefore very broad.

These points display several characteristics that are reminiscent of those repeatedly observed on weapons used against humans. Compared to "classic" osseous points (without barbs), these barbed points:

- show evidence of an additional feature (retention, to make the projectile more difficult to extract);
- require longer and more complex manufacturing (to shape the barbs);
- are more costly to produce in terms of raw materials (although this aspect is probably secondary, the blanks used to shape barbed points are at least twice as wide as those used for "classic" points, due to the space taken up by the barbs, and therefore "consume" more material);
- are more frequently decorated, the most common patterns being longitudinal, transverse or oblique incisions that underscore the different parts of the object, particularly the barbs (fig. 2);
- show greater typological variability over a relatively short period than non-barbed points (fig. 3). This variability in shape and size may reflect a greater concern for technical perfection in barbed points, which

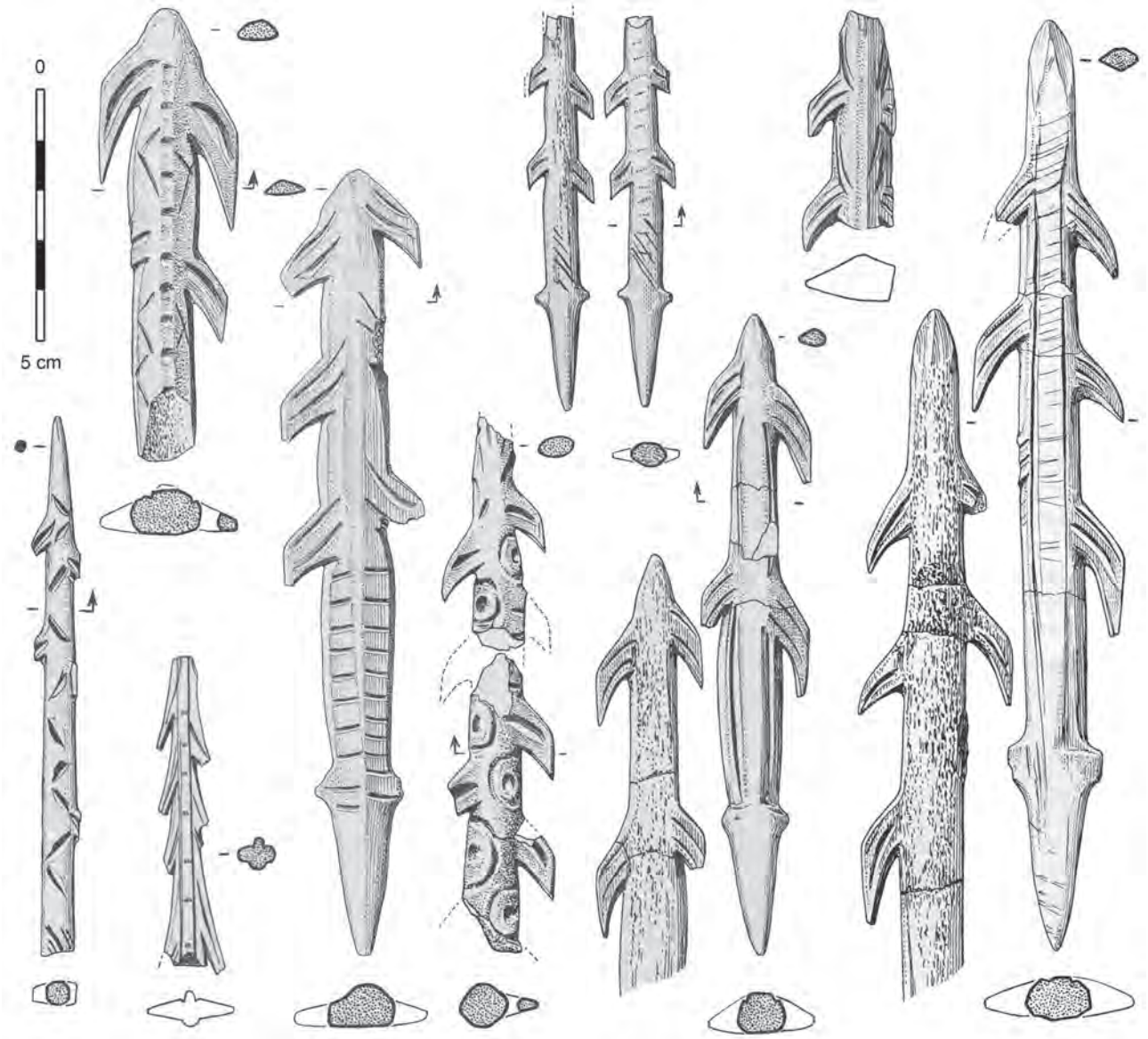

Fig. 2 – Abri Morin, Gironde: examples of decorations on barbed points (drawings by P. Laurent in Deffarges et al., 1974, fig. 2–6)

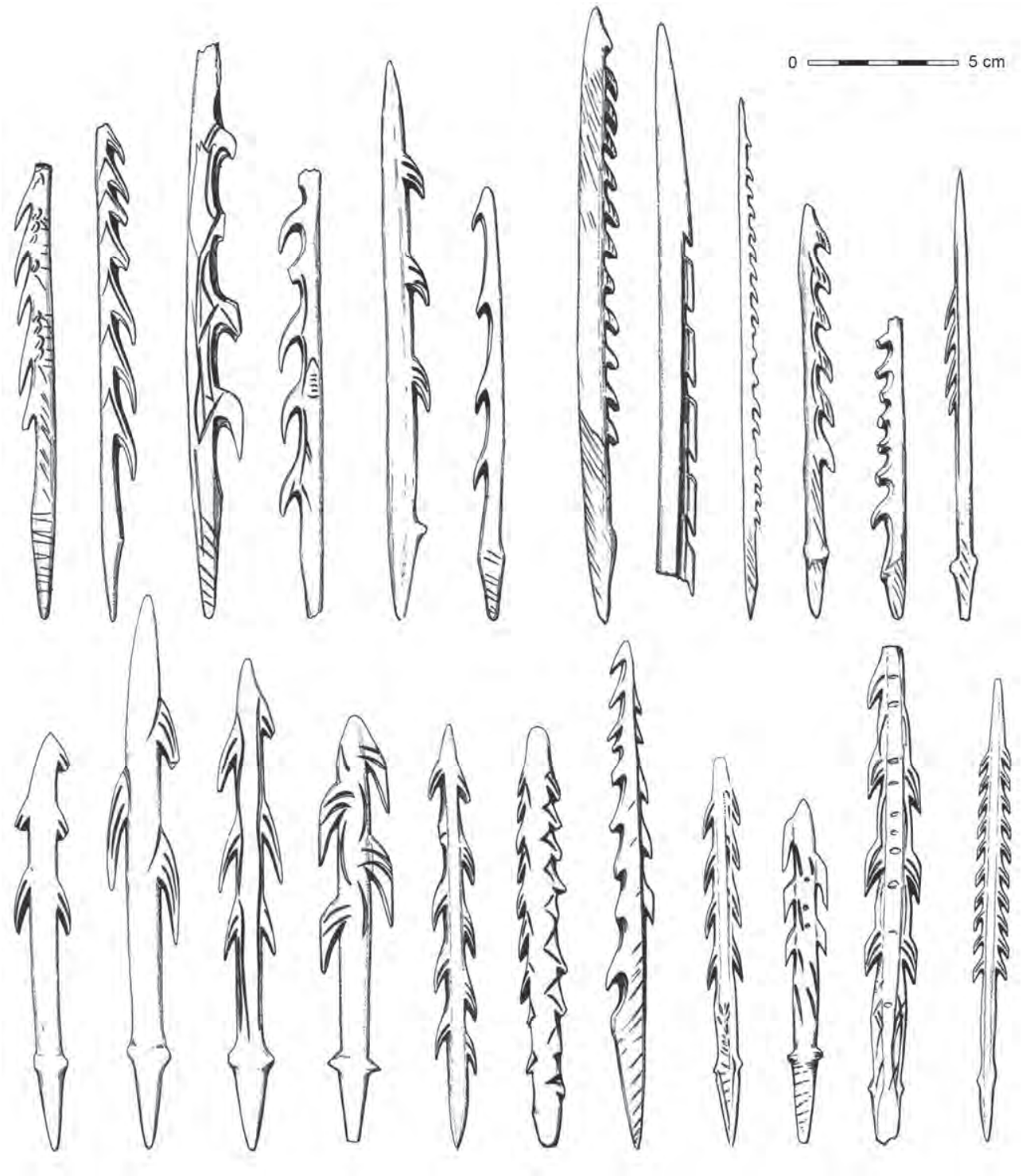

Fig. 3 – Overview of the typological variety of Magdalenian barbed points (after Julien, 1982, fig. 41–44).

is expressed in the development of different designs (see also Julien, 1999).

Finally, on a handful of pieces, certain features suggest a more specific use against humans: these are three objects which, in addition to barbs pointing in the usual direction (towards the rear), have one or more inverted barbs pointing towards the distal end of the projectile (fig. 4).[1] When they were published, these three objects were described as devoid of practical use (Julien, 1982, p. 92; Robert and Gailli, 1991; Tymula, 2003). Indeed, it is difficult to imagine what use these inverted barbs could have for hunting or fishing, as their presence would more likely hinder the penetration of the projectile. However, they become useful if the aim is to make it particularly difficult for the victim to remove the projectile, which only makes sense in the context of use against humans (Darmangeat, 2020).

However, even if we follow this line of thinking, it remains undecidable whether these objects refer to a con-

Fig. 4 – Points with inverted barbs. 1: Courbet cave, Tarn (Palart.616, refitting and photo C. Lucas, © The Trustees of the British Museum. Shared under a CC BY-NC-SA 4.0 licence). 2: Grotte de la Vache, Ariège (after Robert and Gailli, 1991, fig. 2). 3: Abri de la Madeleine, Dordogne (after Julien, 1982, fig. 108).

text of collective conflict or other circumstances, such as judicial sanctions like corporal punishment (Darmangeat, 2020). The extreme rarity of these objects—three pieces among the approximately 2,000 known Magdalenian barbed points—rather supports the second hypothesis. As noted by C. Darmangeat (2020), the use of such weapons in a judicial context is also attested in Kimberley (northwestern Australia): [this instrument] "can be used as a spear-head attached to a suitable shaft, or as a dagger. (...) It is about 18 inches [45 cm] long and, besides being sharply pointed, is provided with six rows of double cleat-shaped points, carved on the circumference out of the solid wood, and extending in all for a length of 14 inches. [35 cm]. It is obvious that if this weapon is thrust into a body, there will be considerable difficulty in extracting it. You cannot push it forward, and you cannot pull it backward. It cannot be pushed forward or pulled backward. (...) It is chiefly used as a punishment for heinous tribal offences, one of the chief of which is adultery" (Hardman, 1889-1891, p. 65). The description corresponds to the spear points depicted by E. Clement for the same region (1903; here fig. 5).

5.2.2. "Fragmentation" points

The ethnographic descriptions cited above refer to a second type of modification found on certain combat projectile heads: the presence of breakaway points designed to facilitate the tip's breakage upon impact. Certain osseous artifacts from the European Late Paleolithic may be considered in this light.

Many Paleolithic assemblages of antler points contain fragments that show deliberate thinning, either by scraping, cutting, or oblique grooving, followed by transverse breakage by bending (fig. 6, nos. 1-5). Formerly known as "*pointes à base raccourcie*," these fragments are now interpreted as waste resulting from the calibration of the point during its manufacture (streamlining, adjusting length: Chauvière and Rigaud, 2005), from the cutting of a point embedded in a carcass to allow the shaft to be recovered (Chauvière and Rigaud, 2005), or from a repair (after fracture of the distal end, a second apex is shaped a few centimeters lower on the mesial part, the damaged part being then discarded).

Nevertheless, a few objects remain for which none of these interpretations is entirely satisfactory, because they show a significant degree of shaping (and therefore do not appear to relate to the initial stage of point manufacture) and feature an intact distal end (making the hypothesis of repair waste or recovery after impact less likely). This raises the question of whether the thinning was intended to facilitate fracture of the point on impact, and thus the formation of fragments inside the wound. Exceptionally, the complete object can be found: the only case to our knowledge is a double-beveled point made of antler, complete and approximately 18 cm long, with a thinning mark ("*raclage en diabolo*") just beyond the base (fig. 6, no. 6). Here, the hypothesis of a deliberate modification intended to weaken the point can be raised.

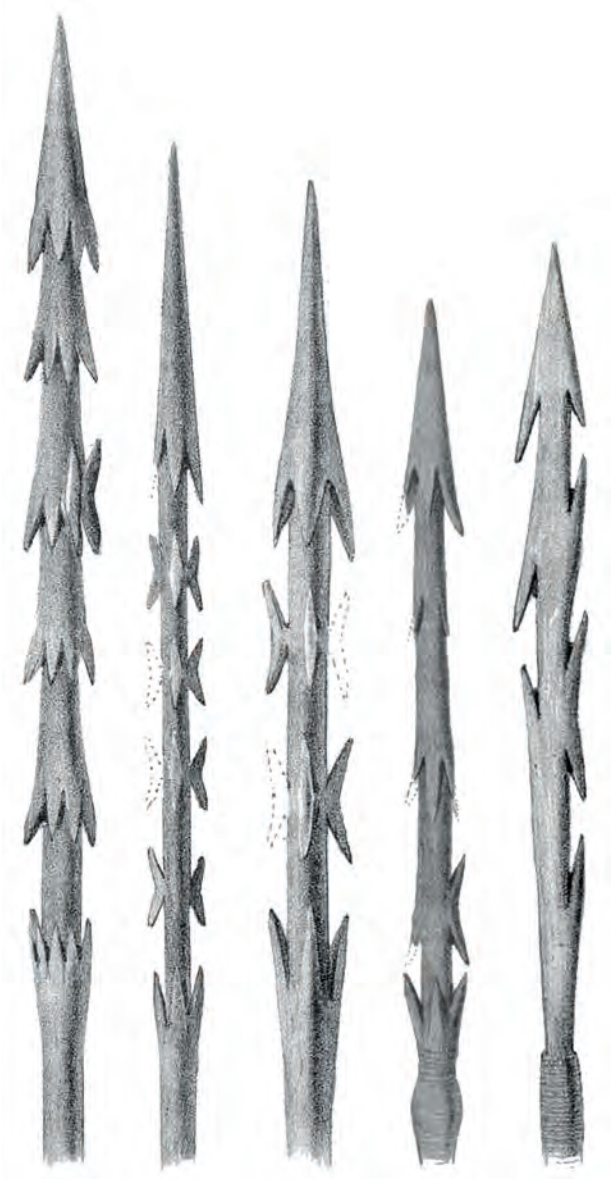

Fig. 5 – Spearheads with inverted barbs from the Kimberley region (after Clement, 1904, pl. II-III). The heads measure between 40 and 70 cm long and the projectiles are described on pp. 22–23 as "fighting spears."

These thoughts on barbed points and sectioned point fragments are only hypothetical and are based on only a small number of objects. We just wanted to show that there are some possible candidates for combat projectiles in the Late Paleolithic weapon kit, even if no formal conclusions can be drawn.

6. HUMAN REMAINS

Traces of violence on human skeletons are probably the most frequently cited indicators of collective conflict during prehistoric times. However, this use poses a twofold problem. On the one hand, it implies that human remains are actually available for analysis: here again, the question of archaeological visibility arises, as there are entire periods and regions for which the number of known human bones is extremely limited—for reasons related to both preservation conditions and the funerary practices of ancient populations.

On the other hand, for interpretation as evidence of conflict to be conclusive, the criteria used to construct this interpretation must be defined and organized. In other words, it is necessary to explain how to answer the question: "What conditions must be met in order to claim that a set of human remains is evidence of collective armed conflict?"

Here we attempt to formalize these criteria in the form of a decision tree loosely inspired by logicist analysis, starting from the situation where a set of human remains is discovered at an archaeological site (fig. 7).

6.1. Criterion 1: Number

The first criterion to consider is the number of individuals represented in the sample, with two possible values: "one" or "several." A single individual is never conclusive evidence of collective combat, even if it bears clear signs of violent death. One example is the isolated individual from Narrabeen, near Sydney, Australia, dated to around 4,000 years ago (McDonald et al., 2007): numerous microliths were found associated with the skeleton, inside the space occupied by the body, and even embedded in its bones—clearly indicating death by weapon. However, this could just as easily have been a victim of conflict, judicial assassination, murder, etc., with no reason to favor one hypothesis over another.

6.2. Criterion 2: Marks on bones

When several individuals are present, the second criterion to be considered is the evidence of marks on the bones, with three cases to be distinguished: those where a significant proportion of individuals show signs of armed violence (traces of blows, projectile impacts, etc.); those where individuals display signs of cannibalism (butchering, removal of flesh, etc.); and those where neither of these is present.

This three-way division calls for two comments. First, the phrase "a significant proportion of individuals" deliberately leaves open the question of exactly how large this proportion should be (at least 10% of individuals? At least 50%?). To our knowledge, there is no consensus on this issue, as problems in setting quantitative thresholds are common in archaeology, and this case is no exception: it remains an open question. The matter is all the more complex given that, in combat as in hunting, some fatal injuries—but what proportion?—may leave no trace on the bones: this is particularly true of shots to soft tissue. Similarly, as the thorax is often targeted, the ribs and vertebrae are among the bones most likely to be affected and to show signs of impact; yet they are less likely to be preserved than denser parts of the skeleton, such as the long bones.

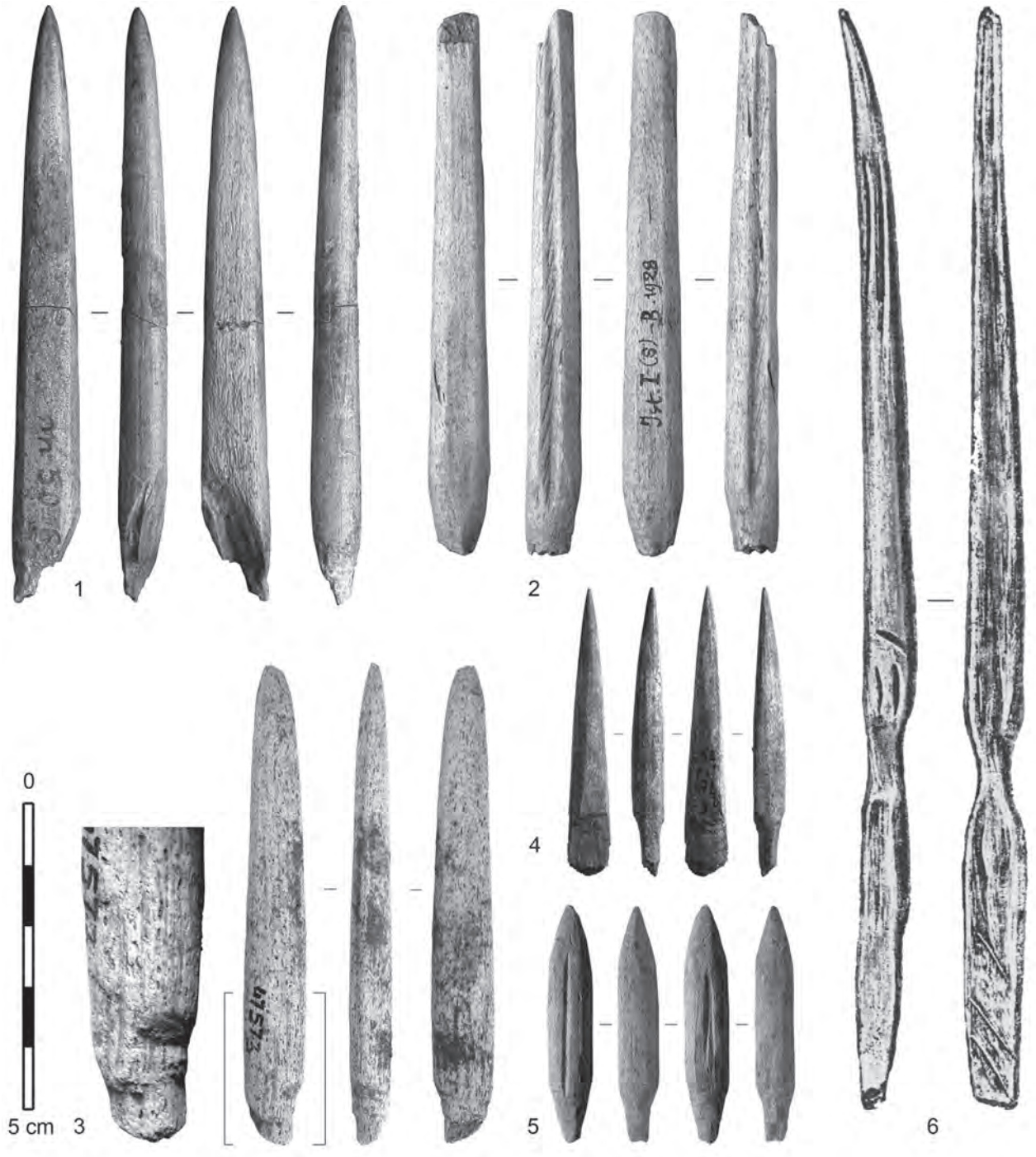

Fig. 6 – Fragments of projectile points with thinning by oblique grooving (no. 1) or scraping (Nos. 2–5); complete double-beveled point with thinning of the same type beyond the base (No. 6). 1: La Marmotte, Yonne; 2: Isturitz, Pyrénées-Atlantiques; 3: Le Mas d'Azil, Ariège; 4: Gazel, Aude; 5: Saint-Germain-la-Rivière, Gironde; 6: Gouërris, Haute-Garonne (photos J.-P. Pétillon, except No. 6, after Saint-Périer, 1927, fig. 14).

Second, in this classification, the presence of traces of armed violence and those of cannibalism are presented as mutually exclusive categories, even though there is no theoretical reason for this: it is quite possible to imagine a combination of the two, where individuals are killed with weapons (which leave traces on the bones) and their bodies are then consumed. However, this situation rarely occurs in practice, because the treatment of the body during consumption generally eliminates any potential traces of violence. Dismemberment, disarticulation, stripping of flesh, fracturing of bones, burning: this set of operations alters the skeleton sufficiently so that any marks from blows or projectiles are usually destroyed or can no longer be identified as such (for a possible exception, see Belcastro et al., 2010). This situation is not specific to the treatment of human bodies: it has been widely discussed in the case of hunted game, where the treatment of carcasses is one of the reasons given to explain the rarity of traces

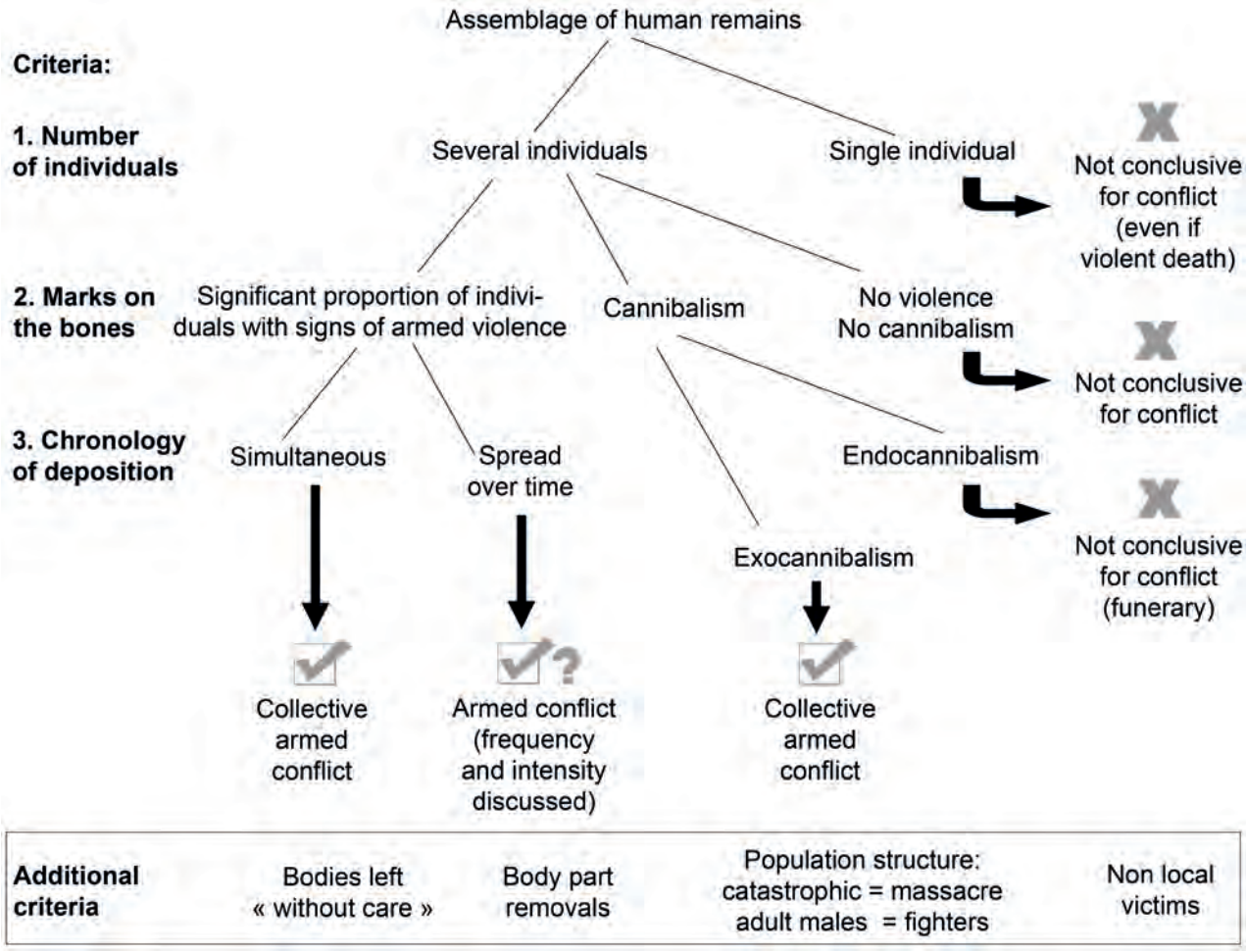

Fig. 7 – Decision tree for interpreting assemblages of human remains as evidence of collective armed conflict.

of hunting weapon impacts (for a recent review, see, for example, Smith et al., 2020; Yeshurun et al., 2024).

That said, let us examine the three cases we have identified. Assemblages showing no signs of violence or cannibalism obviously do not allow us to identify the presence of conflict. In the case of assemblages showing signs of cannibalism, and as has been clearly demonstrated by B. Boulestin and D. Henry-Gambier (2019, pp. 105–106), the only relevant question—after ruling out cannibalism due to starvation—is whether we are dealing with endocannibalism (the consumption of members of one's own group, which is therefore a funeral practice) or exocannibalism (the consumption of members of another group, whose "acquisition" therefore necessarily refers to the domain of collective armed violence). We will return to this point below. Finally, in the case of assemblages where individuals bear traces of violence, a third criterion comes into play: the chronology of the depositions.

6.3. Criterion 3: Chronology of depositions

Two cases can be distinguished here: those where depositions are simultaneous (all bodies were deposited during the same event) and those where depositions are spread out over time.

In the first case, we have a group of individuals who died at the same time, a significant number of whom show signs of violence: in the scientific literature on the subject, this is the most widely accepted definition of conclusive evidence of a collective armed conflict.

In the second case, when depositions are spread out over time, the interpretation to be drawn is more controversial. This is the case, for example, at Djebel Sahaba, a cemetery in the Nile Valley dating back at least 13,400 years, which has recently been re-examined (Crevecoeur et al., 2021) and presented at this conference. Of the 61 individuals documented at Djebel Sahaba, 41 show one or more traces of armed violence, some of which have healed. Based on the length of time the cemetery was in use, the presence of healed wounds, and the demographic structure of the buried population, the authors conclude that the site does not bear witness to a single episode of fighting between groups, but rather to a series of violent events occurring over a fairly long period of time. To describe these events, they avoid using the term "war," referring instead to "recurrent episodes of small scale sporadic interpersonal violence (...) most [of which] are likely to have been the result of skirmishes, raids or ambushes" (Crevecoeur et al., 2021, p. 9). It should be noted, however, that all of this vocabulary

remains within the realm of collective armed conflict, even if the spread of victims over time invites discussion of the scale and intensity of the events concerned, more so than in the case of simultaneous deposition.

6.4. Additional criteria

In addition to the three criteria of number of individuals, traces of violence on the bones, and chronology of depositions, there are four others, none of which are necessary or sufficient, but which reinforce the interpretation, clarify it, or may contribute to tipping the balance in doubtful cases:

- Bodies left "without care" (thrown into a pit, abandoned on the ground without any order): this criterion is common and striking—see, for example, several of the cases summarized by C. Jeunesse in this volume.[2] However, it is not always present: if the members of the group of victims recover the bodies, it is likely that they will give them an orderly funeral, as is the case, for example, in Djebel Sahaba.
- Body part removal: scalping, decapitation, severing of limbs, or other mutilations (see again the cases of "overviolence" mentioned by C. Jeunesse in this volume—but also, for example, the numerous cases recorded for central California in Schwitalla et al., 2014).
- Population structure, i.e., the distribution of individuals by age and sex: if the population studied shows a catastrophic curve—corresponding to what would be obtained if an entire living group were eliminated in a single event—this may lead to the interpretation that a massacre targeting the entire local group took place. Conversely, a population dominated by adult males suggests a group of combatants.
- Non-local victims: in some cases, stable isotope analysis has shown that individuals bearing traces of violent death did not live in the region—which may suggest, depending on the case, the killing of prisoners brought from afar or the elimination of an enemy "expeditionary force" (see the cases of the three sites in central California presented in Eerkens et al., 2014; and the cases of Halberstadt, Herxheim, and Achenheim presented by C. Jeunesse in this volume).

6.5. An example relating to the previous points: the Nataruk case

Here is, by way of example, what applying this set of criteria produces in the case of Nataruk. This Kenyan site is located west of Lake Turkana, on the edge of an ancient lagoon, and dates from the Late Stone Age, approximately 10,000 before present (Lahr et al., 2016). It has yielded 27 skeletons, 12 of which have been excavated, 10 of which show signs of violent death (projectile wounds, various fractures including skull fractures, etc.). The individuals are in various positions, unorganized, and some were probably restrained at the time of death, given the position of their hands. The population includes adult men, adult women, and children, almost all of whom are under the age of 6 and are spatially associated with women. Interpreted as the result of a massacre following a fighting episode, Nataruk has become famous as one of the most irrefutable pieces of evidence of warfare in the Late Stone Age in this region.

If we follow the decision tree presented above, the first criterion to consider is the number of individuals. Here, they are numerous, but they are spread over a large area: the site extends approximately 250 m from northeast to southwest, and although some individuals are relatively grouped together (particularly in the northeast of the site, within a radius of about 30 m), others are more scattered, often with about 20 m between each body. Based on spatial distribution alone, one might almost wonder whether, archaeologically speaking, Nataruk is a single site or a set of disjointed loci within the same sedimentary context.

With regard to the second criterion (traces on the bones), there are numerous indications of armed violence, although the interpretation of certain skull fractures has been disputed (Stojanowski et al., 2016).

Finally, the third criterion (the chronology of the depositions) is, strictly speaking, undecidable here. The skeletons themselves cannot be dated due to the absence of collagen, and absolute chronology is provided by OSL and U/Th dates, which indicate a range of one millennium, between approximately 10,500 and 9,500 years before present. These data are compatible with both the hypothesis of simultaneous deposition of all the bodies and the hypothesis of deaths spread over several centuries, each potentially separated from the others by decades (Stojanowski et al., 2016).

Based on these criteria alone, interpreting the site as a conflict-related event is not so obvious: what is missing is a clearer spatial association between the bodies and the argument that they are contemporary. Here, at first glance, at least one other hypothesis is possible: that of a place of judicial executions, where individuals who have committed acts deemed criminal are repeatedly brought to be put to death over a period of decades. To clarify the interpretation, it is therefore necessary to use additional criteria, in particular the structure of the population. In this case, the structure is catastrophic, particularly given the presence of young children: this rules out the judicial hypothesis and argues more clearly in favor of an interpretation as a massacre linked to armed conflict.

6.6. The special case of cannibalism

This leaves the case of assemblages showing traces of cannibalism, for which we recall that the only relevant distinction is that between endocannibalism and exocannibalism, following B. Boulestin and D. Henry-Gambier (2019, pp. 105–106). These authors also provided one of the most detailed discussions on this issue, applied to the case of human remains found in the Placard cave in Charente. These remains date from the Late Paleolithic, between approximately 22,500 and 18,500 years before present (Badegoulian and early Magdalenian); they con-

sist of a collection of 161 human remains representing at least 18 individuals (9 adults, 9 children), with abundant marks of cannibalism. Furthermore, and this is a key argument for the authors, there are traces of removal and shaping of several skull cups, abandoned on site after use, some of which were taken from children's skulls. We refer the reader to the book (Boulestin and Gambier, 2019) for details of the very convincing argument: in essence, based on historical and ethnographic parallels, this picture is not compatible with funeral or "ancestor worship" practices, and is therefore necessarily a case of exocannibalism, referring to the acquisition of bodies through violence.

Is Le Placard an exception, or can the set of arguments that allows B. Boulestin and D. Henry-Gambier to conclude to exocannibalism be found at other sites? On this point, the authors remain very cautious (Boulestin and Gambier, 2019, pp. 119–120), suggesting a parallel with the Magdalenian site of Gough's Cave in Somerset (Bello et al., 2015), and possibly that of Isturitz in the Pyrénées-Atlantiques (Gambier, 1990–1991; Henry-Gambier and Faucheux, 2012), leaving open the question of the Maszycka site in Poland. However, we would like to be a little less cautious than they are... In the case of Maszycka, a recent study (Marginedas et al., 2025) concludes that cannibalism was practiced on a group of at least 10 individuals, including 4 children and adolescents, and strongly suggests the hypothesis of exocannibalism. Furthermore, a preliminary study of the human remains found at the Magdalenian site of Courbet, in the Tarn region, also highlights the presence of at least six individuals of all ages, with traces of butchering and the removal of skull cups (Marsh and Bello, 2023). A similar interpretation has been suggested for the Magdalenian site of La Marche, in the Vienne region (of the 12 human skull fragments studied, eight show signs of butchering, scraping, and/or thermal action: Airvaux and Le Luyer, 2025).

Several of these assemblages would require more in-depth study. Nevertheless, in our view, this series of sites spread from the Basque Country to Poland via the United Kingdom, dating from approximately 22,500 to 14,000 years before present (i.e., most of the Badegoulian and Magdalenian periods), constitutes, based on current knowledge, the strongest evidence of recurring armed conflict associated with cannibalism in Europe during the latter part of the Late Paleolithic.

7. CONCLUSION

In theory, when we ask the question, "Were there collective armed conflicts at this time and place?", three answers are possible: "yes," "no," and "we cannot know." We wanted to show here that, in the case of early Prehistory, the low archaeological visibility of conflicts makes the answer "no" unattainable: we can never prove that there were none, and we will therefore oscillate between the answer "yes" (when we have conclusive evidence) and the answer "we cannot know" (when none are available).

With regard to the European Late Paleolithic, which was the focus of this research, we wanted to point out that, at least in its latter part, there are indications of armed conflict in the form of human remains that can probably be linked to exocannibalism, as well as lines of inquiry in other areas (the defensive function of caves, the identification of possible weapons of war, particularly in the osseous industry). The greater frequency of archaeological traces of conflict from the Neolithic onwards is linked to sedentism (which encourages the development of fortified sites), the more common practice of burial (which increases the chances of human remains being preserved), and the development, in certain contexts, of figurative art that commonly includes representations of humans (and where scenes of conflict feature). We hope to have shown how inaccurate it is, in such circumstances, to claim that the absence of evidence means the absence of crime.

Acknowledgments: Thanks to C. Darmangeat for the many discussions that accompanied the preparation of this manuscript and the paper from which it is drawn, and to all the participants in the "Le corps de mon ennemi" symposium for the stimulating discussions that informed this text. Thanks to F. Rivère for his thoughts on barbed points, as well as to the two anonymous reviewers, whose comments helped improve and enrich this work.

NOTES

1 The first two pieces speak for themselves and need no description. The third piece, from the Madeleine rockshelter, is described by M. Julien as follows: "The barb on the left side appears to have been reversed, but unfortunately it is broken. This can be assumed from examining the section of the barb, which is fractured at the point of attachment: on all the other harpoons with broken barbs, the cut created by the breakage generally curves towards the distal part of the instrument and has a V-shaped protrusion towards the proximal part. However, on the La Madeleine harpoon, it is the distal edge that is V-shaped and the proximal edge that is convex. We can therefore assume with some certainty that this barb was oriented in the opposite direction to those still visible on the right side of the piece" (Julien, 1982; p. 92).

2 References to "Jeunesse, ce volume" refer to the article "Massacre deposit sites and their relationship to warfare in Central European Neolithic (5200 - 2500 BC). A state of affairs".

Jean-Marc Pétillon
CNRS, UMR 5608 TRACES,
Toulouse, France
jean-marc.petillon@cnrs.fr

REFERENCES

AIRVAUX J., LE LUYER M. (2025) – Les traces anthropiques sur les vestiges humains de la grotte de La Marche, in B. Boulestin, A. Averbouh, P. Courtaud, S. Kacki, B. Maureille and A.-M. Tillier (ed.), *Dominique Henry-Gambier, itinéraires d'une paléoanthropologue, du terrain aux interprétations sociales*, Bordeaux, Ausonius éditions (Thanat'Os 6), pp. 139–156.

BELCASTRO M. G., CONDEMI S., MARIOTTI V. (2010) – Funerary practices of the Iberomaurusian population of Taforalt (Tafoughalt, Morocco, 11-12,000BP): The case of Grave XII, *Journal of Human Evolution*, 58, pp. 522–532.

BELLO S. M., SALADIÉ P., CÁCERES I., RODRÍGUEZ-HIDALGO A., PARFITT S. A. (2015) – Upper Palaeolithic ritualistic cannibalism at Gough's Cave (Somerset, UK): The human remains from head to toe, *Journal of Human Evolution*, 82, pp. 170–189.

BOGORAS W. (1909) – *The Chukchee*, Leiden-New York, Brill-Stechert (The Jesup North Pacific expedition, 7), 733 p.

BOULESTIN B., DARMANGEAT C. (2025) – « Toute connaissance dégénère en probabilité » : faits et interprétation en archéologie, in B. Boulestin, A. Averbouh, P. Courtaud, S. Kacki, B. Maureille et A.-M. Tillier (ed.), *Dominique Henry-Gambier, itinéraires d'une paléoanthropologue, du terrain aux interprétations sociales*, Bordeaux, Ausonius éditions (Thanat'Os 6), pp. 303–318.

BOULESTIN B., HENRY-GAMBIER D. (2019) –*Les restes humains badegouliens de la grotte du Placard. Cannibalisme et guerre il y a 20000 ans*, Oxford, Archaeopress, 150 p.

CHAUVIÈRE F.-X., RIGAUD A. (2005) – Les « sagaies » à « base raccourcie » ou les avatars de la typologie : du technique au « non-fonctionnel » dans le Magdalénien à navettes de la Garenne (Saint-Marcel, Indre), in V. Dujardin (ed.), *Industrie osseuse et parures du Solutréen au Magdalénien en Europe*, Paris, Société préhistorique française, pp. 233–242.

CHILDE V. G. (1941) – War in prehistoric societies, *The Sociological Review*, a33, 3-4, pp. 126–138.

CLEMENT E. (1903) – Notes on the Western-Australian aborigines, *Internationales Archiv für Ethnographie*, 16, pp. 1–29.

CREVECOEUR I., DIAS-MEIRINHO M.-H., ZAZZO A., ANTOINE D., BON F. (2021) – New insights on interpersonal violence in the Late Pleistocene based on the Nile valley cemetery of Jebel Sahaba, *Scientific Reports*, 11, 9991.

DARMANGEAT C. (2020) – Étranges barbelures, https://www.lahuttedesclasses.net/2020/06/etranges-barbelures.html

DARMANGEAT C. (2021) – *Justice et guerre en Australie aborigène*, Toulouse, Smolny, 350 p.

DAVID B., TAÇON P., GUNN R., DELANNOY J.-J., GENESTE J.-M. (2017) – The archaeology of western Arnhem Land's rock art, in B. David, P. Taçon, R. Gunn, J.-J. Delannoy and J.-M. Geneste (ed.), *The Archaeology of rock art in Western Arnhem Land, Australia*, Canberra, Australian National University Press (Terra Australis, 47), pp. 1–17.

DEFFARGES R., LAURENT P., DE SONNEVILLE-BORDES D. (1974) – Les harpons de l'abri Morin (commune de Pessac-sur-Dordogne, Gironde), in H. Camps-Fabrer (ed.), *Premier colloque international sur l'industrie de l'os dans la Préhistoire, abbaye de Sénanque, avril 1974*, Aix-en-Provence, éditions de l'université de Provence, pp. 193–218.

EERKENS J. W., BARTELINK E. J., GARDNER K. S., CARLSON T. L. (2014) – Stable isotope perspectives on hunter-gatherer violence: who's fighting whom? in M. W. Allen and T. L. Jones (ed.), *Violence and warfare among hunter-gatherers*, Walnut Creek, Left Coast Press, pp. 296–313.

FERGUSON R. B. (2006) – Archaeology, cultural anthropology, and the origins and intensifications of war, in E. N. Arkush and M. W. Allen (ed.), *The archaeology of warfare: prehistories of raiding and conquest*, Gainesville, University press of Florida, pp. 469–523.

GAMBIER D. (1990-1991) – Les vestiges humains du gisement d'Isturitz (Pyrénées-Atlantiques) : étude anthropologique et analyse des traces d'action humaine intentionnelle, *Antiquités nationales*, 22-23, pp. 9–26.

GUILAINE J. (2005) – À propos de la scène de l'Addaura (Sicile), in J.-P. Albert and B. Midant-Reynes (ed.), *Le sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*, Paris, Soleb (Études d'égyptologie, 6), pp. 248–255.

GUILAINE J., ZAMMIT J. (2001) – *Le sentier de la guerre : visages de la violence préhistorique*, Paris, Seuil, 372 p.

GUILLOT F. (2011) – Vestiges et traces troglodytiques médiévaux autour de Tarascon-sur-Ariège, *Archéologie du Midi médiéval*, 29, pp. 123–147.

HARDMAN E. T. (1889-1891) – Notes on a collection of native weapons and implements from Tropical Western Australia (Kimberley District), *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 1, pp. 57–75.

HENRY-GAMBIER D., FAUCHEUX A. (2012) – Les pratiques autour de la tête en Europe au Paléolithique supérieur, in B. Boulestin et D. Henry-Gambier (ed.), *Crânes trophées, crânes d'ancêtres et autres pratiques autour de la tête : problèmes d'interprétation en archéologie*, Oxford, Archaeopress (British Archaeological Reports International Series 2415), pp. 53–67.

HOUGH W. (1893) – Primitive American armor, *Report of the United States National Museum for the year ending June 30, 1893*, pp. 627–651.

JOCHELSON W. (1908) – *The Koryak*, Leiden-New York, Brill-Stechert (The Jesup North Pacific expedition, 7), 842 p.

JOHNSTON I. G., GOLDHAHN J., MAY S. K. (2017) – Dynamic figures of Mirarr Country: Chaloupka's four-phase theory and the question of variability within a rock art style, in B. David, P. Taçon, R. Gunn, J.-J. Delannoy and J.-M. Geneste (ed.), *The Archaeology of rock art in West-*

ern Arnhem Land, Australia, Canberra, Australian National University Press (Terra Australis, 47), pp. 109–127.

JONES D. E. (2004) – *Native North American armor, shields, and fortifications*, Austin, University of Texas Press, 188 p.

JULIEN M. (1982) – *Les harpons magdaléniens*, Paris, CNRS (Suppléments à Gallia Préhistoire, 17), 299 p.

JULIEN M. (1999) – Une tendance créatrice au Magdalénien : à propos de stries d'adhérence sur quelques harpons, in M. Julien, A. Averbouh, D. Ramseyer, C. Bellier, D. Buisson, P. Cattelain, M. Patou-Mathis and N. Provenzano (ed.), *Préhistoire d'os : recueil d'études sur l'industrie osseuse préhistorique offert à Henriette Camps-Fabrer*, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, pp. 133–142.

KISSEL M., KIM N. C. (2019) – The emergence of human warfare: Current perspectives, *Yearbook of physical anthropology*, 168:S67, pp. 141–163.

KOLB M. J., DIXON B. (2002) – Landscapes of war: Rules and conventions of conflict in ancient Hawai'i (and elsewhere), *American Antiquity*, 67, 3, pp. 514–534.

LAHR M. M., RIVERA F., POWER R. K., MOUNIER A., COPSEY B., CRIVELLARO F., EDUNG J. E., MAILLO FERNANDEZ J. M., KIARIE C., LAWRENCE J., LEAKEY A., MBUA E., MILLER H., MUIGAI A., MUKHONGO D. M., VAN BAELEN A., WOOD R., SCHWENNINGER J.-L., GRÜN R., ACHYUTHAN H., WILSHAW A., FOLEY R. A. (2016) – Inter-group violence among early Holocene hunter-gatherers of West Turkana, Kenya, *Nature*, 529, pp. 394–398.

LANGLEY M., TAÇON P. (2010) – The age of Australian rock art: A review, *Australian Archaeology*, 71, pp. 70–73.

LECLERC J., TARRÊTE J. (1988) – Guerre, *in* A. Leroi-Gourhan (dir.), *Dictionnaire de la Préhistoire*, Paris, PUF, pp. 453–454.

LEMONNIER P. (1987) – Le sens des flèches. Culture matérielle et identité ethnique chez les Anga de Nouvelle-Guinée, in B. Koechlin, F. Sigaut, J. M. C. Thomas and G. Toffin (ed.), *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer. Mosaïque sociographique*, Paris, éd. EHESS, pp. 573–595.

LEVINSON J., CHAU A., BRAKO J., JOSEPH T., TJIONG A., TOWNES J. (2021) – Tlingit strong suits: The collaborative treatment and mounting of Tlingit armor at the American Museum of Natural History, *AIC Objects Specialty Group Postprints*, 28, pp. 25–48.

LÓPEZ MONTALVO E. (2015) – Violence in Neolithic Iberia: new readings of Levantine rock art, *Antiquity*, 89, pp. 309–327.

LÓPEZ MONTALVO E. (2018) – War and peace on Iberian Prehistory: the chronology and interpretation of the depictions of violence in Levantine rock art, in A. Dolfini, R. J. Crellin, C. Horn and M. Uckelmann (ed.), *Prehistoric warfare and violence, quantitative and qualitative approaches*, Springer, p. 87–107.

LORBLANCHET M. (2009) – Les hommes blessés de l'art paléolithique, in Collectif, *De Méditerranée et d'ailleurs… Mélanges offerts à Jean Guilaine*, Toulouse, Archives d'écologie préhistorique, pp. 415–426.

LUDES B., ALCOUFFE A., TUPIKOVA I., GÉRARD P., TCHÉRÉMISSINOFF Y., RIBÉRON A., GUILAINE J., BEECHING A., CRUBÉZY É. (2024) – A ritual murder shaped the Early and Middle Neolithic across Central and Southern Europe, *Science Advances*, 10, 15, eadl3374.

MARGINEDAS F., SALADIÉ P., POŁTOWICZ-BOBAK M., TERBERGER T., BOBAK D., RODRÍGUEZ-HIDALGO A. (2025) – New insights of cultural cannibalism amongst Magdalenian groups at Maszycka Cave, Poland, *Scientific Reports*, 15, 2351.

MARSH W. A., BELLO S. (2023) – Cannibalism and burial in the late Upper Palaeolithic: Combining archaeological and genetic evidence, *Quaternary Science Reviews*, 319, 108309.

MCDONALD J. J., DONLON D., FIELD J. H., FULLAGAR R. L. K., COLTRAIN J. B., MITCHELL P., RAWSON M. (2007) – The first archaeological evidence for death by spearing in Australia, *Antiquity*, 81, 314, pp. 877–885.

OTTERBEIN K. (2009) – *The anthropology of war*, Long Grove, Waveland Press, 140 p.

PÉTILLON J.-M. (2009) – Des barbelures pour quoi faire ? Réflexions préliminaires sur la fonction des pointes barbelées du Magdalénien supérieur/What are these barbs for? Preliminary reflections on the function of the Upper Magdalenian barbed weapon tips, in J.-M. Pétillon, M.-H. Dias-Meirinho, P. Cattelain, M. Honegger, C. Normand et N. Valdeyron (ed.), *Recherches sur les armatures de projectiles du Paléolithique supérieur au Néolithique / Research on projectile tips from the Upper Palaeolithic to the Neolithic = P@lethnologie*, 1, pp. 69–102.

PÉTREQUIN A.-M., PÉTREQUIN P. (1990) – Flèches de chasse, flèches de guerre. Le cas des Danis d'Irian Jaya (Indonésie), *Bulletin de la Société préhistorique française*, 87, 10-12, pp. 484–511.

PIEZONKA H., CHAIRKINA N., DUBOVTSEVA E., KOSINSKAYA L., MEADOWS J., SCHREIBER T. (2023) – The world's oldest-known promontory fort: Amnya and the acceleration of hunter-gatherer diversity in Siberia 8000 years ago, *Antiquity*, 97, 396, pp. 1381–1401.

REID K. C. (2014) – Wait and parry: Archaeological evidence for hunter-gatherer defensive behavior in the Interior Northwest, in M. W. Allen and T. L. Jones (ed.), *Violence and warfare among hunter-gatherers*, Walnut Creek, Left Coast Press, pp. 168–181.

ROBERT R., GAILLI R. (1991) – Un objet énigmatique en bois de renne à barbelures divergentes de la grotte de la Vache (Alliat, Ariège), *Préhistoire ariégeoise*, 46, pp. 59–63.

SAINT-PÉRIER R. de (1927) – La grotte de Gouërris à Lespugue, *L'Anthropologie*, 37, pp. 233–276.

SCHWITALLA A. W., JONES T. L., WIBERG R. S., PILLOUD M. A., CODDING B. F., STROTHER E. C. (2014) – Archaic violence in western North America: The bioarchaeological record of dismemberment, human bone artifacts, and trophy skulls from Central California, in M. W. Allen and T. L. Jones (ed.), *Violence and warfare among hunter-gatherers*, Walnut Creek, Left Coast Press, pp. 273–295.

SMITH G. M., NOACK E. S., BEHRENS N. M., RUEBENS K., STREET M., IOVITA R., GAUDZINSKI-WINDHEUSER S. (2020) – When lithics hit bones: evaluating the potential of a multifaceted experimental protocol to illuminate Middle Palaeolithic weapon technology, *Journal of Paleolithic Archaeology*, 3, pp. 126–156.

STOJANOWSKI C. M., SEIDEL A. C., FULGINITI L. C., JOHNSON K. M., BUIKSTRA J. E. (2016) – Contesting the massacre at Nataruk, *Nature*, 539, p. E8-E11.

TAÇON P., CHIPPINDALE C. (1994) – Australia's ancient warriors: changing depictions of fighting in the rock art of Arnhem Land, N.T., *Cambridge Archaeological Journal*, 4, 2, pp. 211–248.

TESTART A. (2012) – *Avant l'Histoire : l'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*, Paris, Gallimard, 549 p.

TYMULA S. (2003) – Harpon MAN 83642 ou 83643, in J. Clottes and H. Delporte (ed.), *La grotte de La Vache (Ariège),* vol. 2 *L'art mobilier*, Paris, CTHS-RMN, p. 208.

WALTERS L. V. W. (1938) – Social Structure, in L. Spier (ed.), *The Sinkaietk or Southern Okanogan of Washington*, Menasha, George Banta Publishing Co. (General Series in Anthropology,6; Contributions from the Laboratory of Anthropology, 2), pp. 71–99.

WILD M., PFEIFER S., LUND M., PAULSEN H., WEBER M.-J., HENNEKEN H., FUNKE C., VELISPAHIC E., LETTENMAYER R. (2018) – Composite projectiles in the Hamburgian facies of the Final Magdalenian: technological, experimental and macro-wear study of their flint, antler, and adhesive components, *Archäologisches Korrespondenzblatt*, 48, 1, pp. 7–25.

YESHURUN R., DOYON L., TEJERO J.-M., WALTER R., HUBER H., ANDREWS R., KITAGAWA K. (2024) – Identification and quantification of projectile impact marks on bone: new experimental insights using osseous points, *Archaeological and Anthropological Sciences*, 16, 43.

DISCUSSION

Jean-Loïc Le Quellec: A comment that supports your point about the representations. When we have representations, we don't know if they depict a real or a mythical fight. There are several examples. In South Africa, the Battle Cave site is considered by some to be the representation of an actual fight, and by others, who follow D. Lewis-Williams, as a shamanic encounter happening in another world. I'm not taking sides, it's just that the same image can be interpreted in two ways. And in the Sahara, there is an overabundance of scenes that are clearly battle scenes, with archers facing each other, arrows flying, it's very well represented. Some of these are interesting because you can identify female archers among the fighters. One panel in Sefar has even been called the "Amazon Panel" because it features only women. And there is also a panel in Tirehart that depicts a fight between a group of baboons on one side and a group of canid-headed therianthropes on the other. In this case, it is clearly a mythical fight.

Jean-Marc Pétillon: Beyond that, the question is: is it possible to imagine mythical fights if there are no actual fights in society? In that case, even if mythical battles are depicted, it means that people can conceive such event. I find it hard to imagine that it can be done if they never happened in reality.

Pierre Lemonnier: I am not familiar with this literature. What allows B. Boulestin, for the Charente, to say that the victims came from elsewhere? Because you are probably familiar with this reference, for the Fore, mad cow disease, etc., there are the texts of J. Whitfield. It is an extraordinary ethnography about how people are cut up and eaten. In that case, what rules out the possibility of funerary cannibalism?

J.-M. P.: I'm not the only one in this room who can answer that! One of the key arguments is the presence of skulls which, again, according to the historical and ethnographic references cited by the authors, almost always refer to "victory celebrations" following a battle. One possible objection is that this could be an ancestor cult—where skulls or skull fragments are removed precisely because they belonged to ancestors. The counter-argument of B. Boulestin and D. Henry-Gambier is that some of these skull cups are made from children's skulls... and children are never ancestors. When children die, they are not the object of a cult because they died too young. This therefore necessarily refers to the other hypothesis, that these were victory feasts. I will repeat their line of argument; once again, I am no expert. We cannot say that they came from elsewhere. On the other hand, the treatment of the bodies suggests a practice of a celebrating victory over enemies, and the bodies of one's own group or community are not treated in this way.

Isabelle Crevecoeur: Has there been any isotopic or strontium or other analysis?

J.-M. P.: No, there haven't been any. The Placard is a difficult case. It is a site with very thick stratigraphy, excavated a long time ago and in a completely disorganised manner, before J. Clottes' "modern" excavations. The sample studied is very small compared to the large amount of human bones likely still hidden in the rubble from the old excavations. The C14 dates are quite scattered. It is clearly not a single episode. It is a behavior that occurred over a certain period of time. But the archaeological context is not good.

Alexandre Hamez: I have a question about the methodology. As a computer scientist, I really like the decision tree. I would like to know if this approach is widely used, or if very few people use it. My second question is: can weights or percentages be assigned to each branch?

J.-M. P.: Actually, these are the arguments that are commonly used. However, as far as I know, they have never been presented in this way. This is what I have tried to do based on my readings, by attempting to formalize the reasoning that sometimes remains somewhat implicit in certain publications. As for assigning weights to the branches, yes, why not.

Christophe Darmangeat: I wonder if, eventually, the only questionable point in the book by B. Boulestin and D. Henry-Gambier is not the title: "Cannibalism and War". I am always picky about definitions, but all in all, the authors probably demonstrate a series of hostile episodes towards an external group, during which one, two or three people were killed. These are hostile, violent acts, no doubt about that, but not really war in the strict sense. This echoes Christian's earlier talk about what happened in the Neolithic period, where there is much uncertainty about war. There are no battles, no large groups of combatants, not even relatively large groups. There is evidence of conflict. But actual war is something else entirely.

I. C.: I understand the argument, but as a paleoanthropologist, it is almost reassuring to have this title because I get the impression that we sometimes refrain from considering this possibility in cases of cannibalism, even much older ones. And ultimately, such a well documented and clear case, allows us to do so. I am thinking of Neanderthal instances, in particular. I'm thinking of the Goyet site, which I worked on with H. Rougier, which presents a case of commensal cannibalism and evidence of exocannibalism, because the isotopes indicate that the people were not local. But until now, we have been almost afraid to openly consider the idea that these could have been raids where people were captured.

J.-M. P.: You mentioned some very old cases that I haven't dealt with at all, because I don't know much about them. The same goes for cases that are a little more recent than the Placard, which I showed on the map. Some of these groups were studied a long time ago or are still being studied. But one or two have been studied recently by specialists who are very careful not to raise the question. I don't know if it's a deliberate choice to avoid considering this hypothesis or not, but they only talk about

"mortuary practices", and that's all. The hypothesis is not even mentioned, not even to be dismissed, even though these sites are very similar to the Placard.

C. D.: The possibility of exocannibalism and, let's say, hostile relations, is not really a problem- or at least, it shouldn't be. I would also point out that there are cases of cannibalism in Australia. In my work on the subject, I focused on the "hostilities" aspect, trying to identify the range of hostilities (including war). But in many regions, enemies were conscientiously devoured, with unambiguous ethnographic descriptions: the settler who sees the guys with one arm and one leg on their shoulder returning, in a totally uninhibited manner. Then the whole question is whether you wage war and once the enemy is defeated, you eat him to show that he is nothing, that you have annihilated him, or whether you launch operations—let's call them "wars" or not—to capture people to eat. It's not quite the same thing. The second case is much rarer than the first. I'm thinking of the Tupinamba, to some extent the Iroquois because although it hasn't been said, the Iroquois practiced cannibalism as well. In addition to torturing prisoners, they also ate them. But I think that this is a relatively rare case, whereas the more common case is eating the defeated enemy, once victory has been achieved, to signify their total annihilation.

« Le Corps de mon ennemi » : conflits armés dans les sociétés sans richesse
Actes de la séance de la Société préhistorique française, Toulouse (23-24 avril 2024)
Textes publiés sous la direction de Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon et Nicolas Teyssandier
Paris, Société préhistorique française, 2026 (Séances de la Société préhistorique française, 23)
p. 293-310
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

Interactions et conflits intergroupes chez les primates non humains : mécanismes et voies évolutives vers la guerre

Sylvain Lemoine

Résumé : La question de l'origine de la guerre chez l'homme a suscité de nombreux débats et conjectures. L'étude des conflits intergroupes chez nos plus proches parents vivants, les primates non humains, permet de l'aborder de manière dépassionnée dans une perspective évolutive. La recherche en primatologie identifie les mécanismes proximaux et distaux à l'œuvre dans les conflits intergroupes chez les primates, qui peuvent être extrêmement divers. Nous les passons ici en revue, en insistant sur les conditions socio-écologiques qui conduisent à une intensification des conflits intergroupes, telles que la répartition des ressources, la densité de population, la composition du groupe et la familiarité. Le concept de dominance intergroupe et les avantages qui en découlent en matière de succès reproductif démontrent notamment que la compétition intergroupe pour les territoires et leurs ressources est à l'origine des conflits intergroupes. Cependant, la liberté d'action des individus compromet l'efficacité et la coordination de l'action collective. En revanche, le comportement territorial des chimpanzés implique une coopération au niveau du groupe, mais aussi une forte hostilité envers les groupes extérieurs. Le déséquilibre des forces explique la survenue de meurtres intergroupes chez les chimpanzés, et le modèle de coopération parochiale, selon lequel des liens sociaux forts cimentent les actions au niveau du groupe, explique la concomitance de la coopération interne et de l'hostilité envers les groupes extérieurs. Les conflits intergroupes peuvent dès lors constituer une pression sélective favorisant la coopération au sein du groupe. Lorsque certaines conditions sociales et écologiques sont réunies, les conflits intergroupes peuvent dégénérer en formes violentes, comme on l'observe chez les chimpanzés et les humains, mais la mobilisation de mécanismes neurophysiologiques hérités de longue date explique tant le maintien de la coopération au niveau du groupe que le sentiment xénophobe du « nous contre eux ». Il est donc probable que les humains partagent avec les chimpanzés certains points communs hérités de notre dernier ancêtre commun, ce qui explique les similitudes entre les guerres menées par les deux espèces.
Mots-clés : compétition intergroupe, socio-écologie, déséquilibre des pouvoirs, problème de l'action collective, coopération parochiale, xénophobie.

INTRODUCTION

De nombreux chercheurs ont débattu de la nature et de l'origine de la guerre chez les humains, donnant lieu à des points de vue divergents sur la guerre en tant qu'invention (Mead, 2015), que trait récemment apparu chez les humains (Kelly, 2000) ou en tant qu'adaptation (Gat, 2008). Ces débats s'inscrivent dans des discussions philosophiques ancrées dans les visions intellectuelles de T. Hobbes et J.-J. Rousseau (Otterbein, 1999). Selon T. Hobbes, la guerre constitue l'état naturel des hommes et des institutions puissantes sont nécessaires afin de contrôler et de réfréner les tendances « naturelles » à l'égoïsme et à la violence. Au contraire, J.-J. Rousseau a soutenu que les humains sont par nature pacifiques et coopératifs, que la guerre est une invention des États et des institutions modernes et de leur nature corruptrice. Nous verrons qu'il est probablement incorrect d'opposer d'un côté la guerre et l'égoïsme des humains, et de l'autre leur nature pacifique et leur coopération, étant donné l'interdépendance évolutive des conflits intergroupes et de la coopération. Ces controverses peuvent être résolues dans une perspective plus large procédant de l'ethnographie, de l'archéologie, de la préhistoire, de l'anthropologie et de la primatologie. Ces disciplines offrent des points de vue nuancés sur les origines de la violence collective, les conditions favorisant l'émergence de conflits inter-

groupes, leur rôle adaptatif et la variabilité des formes de conflits observées chez les non-humains, y compris les primates non humains (ci-après dénommés « primates »).

Les données suggérant une origine précoce de la guerre chez les humains, antérieure à l'agriculture et aux sociétés sédentaires, se sont récemment multipliées (Kissel et Kim, 2019, Darmangeat, 2019). Abandonnant l'idée d'une origine récente de la guerre due à l'accumulation de ressources dans les sociétés agricoles, le débat actuel porte plutôt sur le moment de notre histoire évolutive où de telles formes collectives de violence ont émergé. Certains soutiennent que seules des compétences cognitives élevées et une capacité de symbolisme pourraient faire émerger la guerre (Kissel et Kim, 2019), d'autres que la guerre à petite échelle fait partie de notre histoire évolutive, et qu'elle trouve son origine dans le dernier ancêtre commun avec les bonobos et les chimpanzés (Wrangham, 2010). Cependant, la rareté des preuves archéologiques limite notre perspective et, étant donné que le comportement ne se fossilise pas, l'anthropologie évolutive et la primatologie peuvent fournir une vision temporelle plus profonde en utilisant les primates comme modèles comparatifs. Concernant l'origine de la violence collective, plutôt que répondre directement à la question « quand ? », l'analyse des modèles de relations intergroupes chez les primates peut éclairer les mécanismes proximaux et distaux qui permettent à la compétition intergroupe d'intervenir et d'agir en tant que pression sélective. Cette approche place l'accent sur l'évolution d'adaptations telles que la territorialité, l'hostilité envers les groupes extérieurs (xénophobie) et la participation à des actions collectives, autant d'éléments-clés de la guerre humaine. Elle permet de comprendre les conditions dans lesquelles l'escalade des conflits, conduisant à des formes extrêmes de violence intergroupe, peut émerger et devenir une adaptation évolutive.

Lorsqu'ils abordent les questions relatives à l'origine des traits comportementaux dans une perspective évolutionniste, les biologistes postulent implicitement que ces traits ont évolué à partir d'un caractère ou d'une forme ancestrale. La sélection naturelle suggère qu'un trait évolue et se maintient dans une population lorsqu'il confère aux individus qui le présentent des avantages quant au succès reproductif. De ce point de vue évolutif, la guerre constitue une énigme, dans la mesure où sa nature coopérative est fondée sur le sacrifice de soi. Elle contredit les prédictions de la sélection naturelle selon lesquelles les individus devraient être motivés par leurs propres intérêts reproductifs, en particulier lorsque leur propre succès reproductif est réduit au profit des autres individus. L'énigme de l'évolution de la coopération peut désormais être considérée comme résolue, grâce aux avancées théoriques et empiriques en matière de comportement animal et de biologie théorique. Les principales explications incluent le mutualisme, la réciprocité, la sélection de parentèle et la sélection de groupe (Dugatkin, 1997). Comme on le verra tout au long de cet article, les mécanismes expliquant la coopération avec des non-parents se situent au cœur des explications évolutionnistes de la participation individuelle aux conflits intergroupes. Le sacrifice de soi constitue une forme extraordinaire d'altruisme et trouve la plupart de ses explications théoriques dans la sélection par les liens de parenté (Krupp et Maciejewski, 2022), dans la mesure où il bénéficie aux proches parents. Bien que cette explication soit satisfaisante pour les insectes sociaux et pour les sociétés restreintes, composées principalement d'individus apparentés, elle n'explique pas le sacrifice à grande échelle observé dans les guerres humaines. Le sacrifice de soi étant rare ou presque inexistant chez les primates, nous ne le considérons pas comme un élément déterminant des conflits intergroupes chez ces derniers, mais abordons plutôt la guerre comme une action coopérative et collective.

Faut-il parler de guerre chez les primates ? La définition de la guerre, qui est au cœur de ce colloque, ne constitue pas une question simple. Par rapport à d'autres formes de conflits intergroupes observés chez les animaux, la guerre humaine peut être caractérisée comme une action publique entraînant l'affrontement de groupes cherchant à affirmer leur domination, avec des conséquences létales (Boulestin, 2020). La notion de domination (ou de dominance) peut s'appliquer aux conflits intergroupes chez les primates, qui peuvent conduire à des issues létales, même si celles-ci sont rares. Par prudence, plutôt que celui de guerre, nous utilisons le terme de « conflits intergroupes » dans un sens général, même si chez les chimpanzés, ces conflits peuvent être considérés comme un état de guerre à petite échelle, continu et de faible intensité. Cet article explore les concepts et mécanismes empiriques et théoriques relatifs aux conflits intergroupes chez les primates, en se concentrant plus particulièrement sur l'un de nos plus proches parents vivants, le chimpanzé (*Pan troglodytes*), afin de fournir une vue d'ensemble des mécanismes et des voies évolutives par lesquels la violence des conflits intergroupes s'intensifie, pour aboutir à des formes extrêmes telles que celles observées dans les guerres à petite échelle chez les humains. Nous examinons d'abord les conditions socio-écologiques qui conduisent mécaniquement à l'intensification de la compétition et des conflits intergroupes, en résumant les facteurs qui expliquent la diversité des relations intergroupes observées chez les primates. Cette approche révèle que les conflits intergroupes meurtriers y sont rares, à l'exception notable des humains et des chimpanzés. Nous explorons ensuite les mécanismes et les formes de relations intergroupes observés chez les chimpanzés, afin de comprendre les conditions nécessaires à l'action collective et à la violence meurtrière. Nous mobilisons plusieurs concepts théoriques clés, tels que la dominance intergroupe (Crofoot et Wrangham, 2010), le déséquilibre des forces (Wrangham, 1999) et la coopération parochiale (Lemoine *et al*, 2022). Nous suggérons qu'une condition essentielle à l'apparition de la guerre à petite échelle tient à la résolution des problèmes liés à l'action collective, qui peut être atteinte à la fois par la cohésion sociale au sein du groupe et par l'hostilité envers les groupes extérieurs, selon le modèle de coopération parochiale. La coopération à petite échelle avec des non-parents lors d'actions

collectives, telle qu'on l'observe chez les chimpanzés et les humains, est intrinsèquement liée à l'hostilité envers les groupes extérieurs. Ces traits ont coévolué avec des mécanismes réduisant les risques de comportements de type « passager clandestin » ou « tricheur », tels que la réciprocité et les liens sociaux, rendus possibles par la mobilisation de mécanismes neurophysiologiques ancestraux. L'origine de la guerre chez l'homme, telle qu'elle est observée chez les chimpanzés, remonte à un passé évolutif bien plus ancien qu'on ne le supposait jusqu'à présent.

1. VARIABILITÉ DE LA TERRITORIALITÉ ET DES RELATIONS INTERGROUPES CHEZ LES PRIMATES

Les conflits intergroupes sont intrinsèquement liés à la territorialité. Chez les primates, les formes et l'intensité de la territorialité varient considérablement selon les taxons, les habitats et les populations. La territorialité est l'expression d'une compétition intergroupe (CIG) intensifiée, et elle peut intervenir tant au niveau individuel qu'à celui du groupe. La défense agressive du territoire, principalement motivée par des incitations écologiques et la défensabilité économique d'une zone (Mitani et Rodman, 1979), varie considérablement selon les espèces et les populations. Cette perspective à la fois mécaniste et plastique est corroborée par les résultats d'un signal phylogénétique de territorialité modérément élevé chez 213 espèces de primates (Kamilar et Cooper, 2013). Les pressions écologiques peuvent mener à des structures sociales similaires chez des espèces éloignées, comme chez les singes-araignées et les chimpanzés, deux taxons présentant des modèles d'association et de territorialité similaires (Chapman et Rothman, 2009). Dans l'ensemble, les contraintes phylogénétiques sur l'expression de la territorialité chez les primates semblent relativement faibles. Cependant, une étude récente a mis en évidence un signal phylogénétique dans la violence interpersonnelle chez l'homme (Gómez *et al*., 2016), qui pourrait être en rapport avec le lien évolutif des conflits intergroupes chez les humains et les chimpanzés.

Parmi les primates, les relations intergroupes vont de la tolérance, de la neutralité, de l'évitement, aux échanges hostiles distants ou aux confrontations directes. Cette variation concerne la manière dont les individus interagissent (affiliative à agressive), le motif de l'interaction (pour la nourriture, les partenaires, la terre, les abris), son lieu et son moment (frontières, saisonnalité) et ses acteurs (mâles, femelles, individus de rang élevé ou faible ; Brown et Crofoot, 2013). De multiples facteurs socio-écologiques expliquent cette variation, notamment la répartition et l'abondance des ressources liées aux besoins alimentaires d'une espèce donnée, les compromis en matière de dépenses énergétiques, la densité de population, l'historique des interactions, la composition et la taille du groupe, le système de dispersion et la participation individuelle, ainsi que les problèmes liés à l'action collective. Nous ne fournissons pas une analyse exhaustive sur les effets de ces facteurs sur chacun de ces aspects, mais nous illustrons plutôt la flexibilité comportementale des espèces de primates, ainsi que les conditions socio-écologiques et les voies évolutives menant à une intensification des conflits intergroupes.

1.1 Compétition intergroupe et stratégies de défense des ressources

La territorialité, définie comme un ensemble de comportements adaptatifs visant à protéger une zone donnée contre l'intrusion de concurrents (voisins ou errants), se produit lorsque la CIG est élevée à l'échelle de la population. En ce qui concerne la nourriture, la CIG dépend du type de ressources, de leur répartition et de la capacité des espèces à les monopoliser et à en exclure l'accès aux autres (Sterck *et al*., 1997). Ainsi, elle est élevée pour les espèces qui dépendent d'aliments peu abondants, de haute qualité et monopolisables, tels que les fruits. Les femelles, dont le succès reproductif dépend de l'accès aux ressources, restent alors dans leur groupe natal pour s'assurer des ressources alimentaires, forment des lignées matrilinéaires avec un système de rangs héréditaires, permettant ainsi des formes de coopération entre apparentés. L'intensité de la CIG peut assouplir les relations intragroupes entre non-apparentés, avec une tolérance des femelles de rang élevé envers les femelles subordonnées, afin de garantir une action coopérative lors des conflits intergroupes. En revanche, pour les espèces qui dépendent d'aliments uniformément répartis, non monopolisables et de moindre qualité, tels que les feuilles, la CIG est moins forte, les femelles ne forment pas de lignées matrilinéaires, leur dispersion n'est pas coûteuse et le comportement territorial est absent. La relation de cause à effet entre les types de nourriture, leur distribution spatiale et la capacité à en exclure l'accès a donc des conséquences sur la territorialité et le chevauchement des aires de répartition. Selon l'intensité de l'alimentation locale, la distribution spatiale des ressources, leur abondance et la taille des parcelles, trois formes principales de stratégies de défense émergent (Brown, 2013), lesquelles, à leur tour, affectent le chevauchement des aires de répartition et les modèles de territorialité.

- La stratégie de défense de la zone centrale d'un territoire intervient lorsque celle-ci contient des ressources alimentaires plus importantes que la périphérie. La périphérie n'est alors pas défendue, ce qui entraîne des chevauchements importants des territoires et des taux d'intrusion élevés de la part des groupes voisins. C'est ce que l'on observe chez les capucins à face blanche, où l'intensité des conflits intergroupes est plus forte à proximité des zones centrales, les petits groupes l'emportant sur les grands lorsque les intrusions ont lieu plus près du centre de leur territoire (Crofoot *et al*., 2008).
- La stratégie de défense des frontières est utilisée lorsque des ressources alimentaires plus importantes

sont situées à la périphérie ; dans ce cas, le chevauchement entre les groupes voisins est faible, les territoires ont tendance à être à usage exclusif et on observe un comportement territorial périphérique, par exemple des patrouilles chez les chimpanzés sauvages (Mitani et Watts, 2001).

- Lorsque les ressources sont réparties de manière uniforme sur le territoire, la stratégie adoptée est celle d'une défense des ressources par parcelles. On peut alors observer des comportements d'évitement entre groupes voisins qui se déplacent d'une parcelle de nourriture à l'autre, comme chez les gorilles de montagne (Seiler *et al.,* 2017).

Ces stratégies affectent donc les interactions avec les groupes voisins, tant en ce qui concerne leur fréquence et leur historique que leurs types (évitement, approche ou exclusion).

1.2 Saisonnalité et arbitrages énergétiques

La défense des ressources engendre des coûts et des bénéfices variables en fonction des arbitrages énergétiques opérés avec d'autres activités. Ainsi, les patrouilles effectuées par les chimpanzés sont coûteuses en énergie, car les individus qui y participent voyagent davantage et se nourrissent et socialisent moins (Amsler, 2009). La capacité à défendre un territoire n'est pas seulement affectée par la distribution spatiale et l'abondance des ressources alimentaires, mais aussi par leur caractère saisonnier. Dans la communauté de chimpanzés de Kanyawara, dans le parc national de Kibale, en Ouganda, la saisonnalité de certains types d'aliments, en attirant un plus grand nombre d'individus, augmente les probabilités de rencontres intergroupes, mais n'explique pas en elle-même l'escalade de la violence (Wilson *et al*., 2012). Dans la population de chimpanzés de Taï, en Côte d'Ivoire, les rencontres intergroupes ont tendance à être plus fréquentes durant la saison sèche, lorsque les sous-groupes au sein de chaque communauté sont plus grands et que la nourriture est plus abondante (données non publiées). Une plus grande disponibilité de nourriture permet aux chimpanzés de former des sous-groupes plus importants (Doran, 1997), qui sont davantage susceptibles de se déplacer plus loin vers la périphérie (Wilson *et al*., 2012 ; Samuni *et al*., 2019a). La saisonnalité des rencontres intergroupes agressives s'observe chez plusieurs espèces de primates : chez les singes vervets, les rencontres intergroupes sont plus agressives et violentes lors des pics de production de ressources précieuses et concentrées (Harrison, 1983) ; chez les singes bleus, des rencontres intergroupes plus intolérantes ont lieu lorsque la nourriture est plus abondante (Thurau et Cords, 2024). Chez les bonobos, les affrontements intergroupes, bien que non agressifs, sont également plus fréquents en période de forte disponibilité alimentaire (Lucchesi *et al*., 2020). Chez certaines autres espèces et populations, la saisonnalité ne semble pas affecter les relations intergroupes (sifakas de Verreaux ; Koch *et al*., 2016) ; macaques tibétains (Zhao, 1997) ; gorilles de l'Ouest (Cooksey *et al*., 2020). D'une manière générale, mais ce point nécessiterait une étude systématique plus approfondie des espèces et des populations, la faible disponibilité de nourriture n'a pas tendance à stimuler les conflits intergroupes. C'est plutôt le contraire : davantage de nourriture signifie davantage d'énergie, des distances de déplacement plus longues et davantage de ressources allouées à la locomotion ; en outre, une plus grande disponibilité de nourriture, en particulier celle de grande valeur, augmente la probabilité de rencontres intergroupes, dans la mesure où elle attire davantage d'individus.

1.3 Densité de population et dominance intergroupe

Un autre facteur explicatif de la variation de la CIG chez les primates est la densité de population, laquelle est directement liée aux coûts et aux avantages de la défense des ressources. Une étude comparative de l'agression létale dans le genre Pan (Wilson *et al*., 2014) a révélé qu'elle détermine l'escalade des conflits intergroupes, un nombre plus élevé d'agressions intergroupes létales se produisant dans les communautés qui vivent dans des zones à forte densité de population. De même, dans une population de singes colobes, à mesure que la population augmentait, on a observé davantage de rencontres intergroupes, en particulier lorsque des ressources alimentaires monopolisables étaient disponibles (Arseneau-Robar *et al*., 2024). Chez les macaques japonais, les rencontres intergroupes sont plus fréquentes et plus agressives dans les populations à forte densité que dans les populations à faible densité (Sugiura *et al*., 2000). À mesure que la densité de la population augmente, le nombre de ressources disponibles par individu diminue, ce qui entraîne un besoin d'expansion du territoire et/ou des besoins croissants de défense territoriale.

Lorsque l'on compare les espèces de primates en neutralisant l'effet de la phylogénie, ce n'est pas la taille du groupe qui explique la propension à être agressif envers ses voisins. En réalité, la variation de la fréquence des rencontres entre groupes chez les différentes espèces de primates s'explique principalement par une répartition différentielle et inégale des ressources alimentaires, et reflète le rapport bénéfices-coûts de la défense des ressources (Majolo *et al*., 2020). Cependant, la même étude a révélé que, chez les primates, les groupes plus nombreux ont davantage de chances de sortir vainqueurs contre des groupes plus réduits (Majolo *et al*., 2020). En général, les petits groupes ont tendance à éviter les affrontements, surtout lorsqu'ils sont en infériorité numérique, comme chez les mangabeys à joues grises (Brown, 2020) ; tandis que les grands groupes évincent les petits, comme chez les capucins (Robinson, 1988), les macaques japonais (Sugiura *et al*., 2000) et les chimpanzés (Lemoine *et al*., 2020a). Éviter les groupes plus nombreux semble être une stratégie adaptative qui minimise les risques. Le processus mécanique d'évitement et d'évincement en fonction de la taille relative du groupe, les groupes les plus nombreux dominant les plus petits, a été théorisé par l'hypothèse de

la dominance intergroupe (Crofoot et Wrangham, 2010). Selon ce modèle, la CIG se traduit par une hiérarchie des groupes à l'échelle de la population, où les groupes les plus dominants, qui bénéficient de territoires plus vastes, et donc d'avantages en matière de succès reproductif, sont les plus susceptibles de remporter les confrontations intergroupes. L'expansion territoriale par le biais de rencontres intergroupes victorieuses et l'éviction des voisins augmentent les possibilités alimentaires, réduisent la concurrence alimentaire au sein du groupe et offrent donc des avantages en matière de reproduction. La dominance intergroupe est démontrée chez les capucins à casquette, où les individus vivant dans des groupes plus importants connaissent un taux de reproduction plus élevé que ceux vivant dans des groupes plus réduits (Robinson, 1988). Chez les chimpanzés d'Afrique de l'Ouest, les grands groupes disposent de territoires plus vastes et subissent moins de pression de la part de leurs voisins que les petits, tandis que la réduction de cette pression entraîne des intervalles plus courts entre les naissances et une meilleure survie des nouveau-nés (Lemoine *et al*., 2020a et 2020b). Chez les babouins sauvages, les petits groupes délogés par des groupes plus importants souffrent d'un faible accès aux ressources clés (Markham *et al*., 2015), et chez les chimpanzés d'Afrique de l'Est, les femelles vivant dans des territoires plus vastes ont des intervalles entre les naissances plus courts (Williams *et al*., 2004) et une masse corporelle plus importante (Pusey *et al*., 2005). L'hypothèse de la dominance intergroupe est un modèle pertinent qui relie les mécanismes immédiats des interactions intergroupes (comment les groupes se font concurrence) et les explications distales de l'agression intergroupe (pourquoi ils se font concurrence).

1.4 Composition du groupe, participation individuelle et problème de l'action collective

La composition du groupe exerce une influence sur la participation individuelle aux conflits intergroupes et, par conséquent, sur leur issue. Chez les singes vervets, la présence de petits réduit la probabilité que les femelles allaitantes participent aux affrontements intergroupes (Arseneau-Robar *et al*., 2017). Les femelles allaitantes des singes bleus participent moins aux affrontements intergroupes (Cords, 2007). Les femelles subordonnées des ouistitis communs participent davantage à la défense du territoire que les femelles reproductrices (Lazaro-Perea, 2001). Ces schémas peuvent s'expliquer par les coûts des infanticides susceptibles de survenir lors des rencontres intergroupes. Cependant, ces schémas ne sont pas systématiques, comme chez le sifaka de Verreaux, où la participation des femelles aux rencontres intergroupes est plus élevée pendant la période de lactation, laquelle correspond également à la période de pénurie alimentaire (Lewis *et al*., 2020). Dans ce cas, les avantages de la sécurisation des ressources alimentaires l'emportent sur les coûts de l'infanticide. Contrairement à ce qui se passe pour les femelles, la participation des mâles peut croître avec le nombre de petits présents dans un groupe : chez les chimpanzés orientaux, les mâles qui ont engendré davantage de petits participent plus souvent aux patrouilles frontalières, assurant et sécurisant ainsi leur propre succès reproductif (Langergraber *et al*., 2017). La composition du groupe, en particulier le nombre de mâles adultes, exerce une influence sur l'issue des conflits intergroupes. Chez les chimpanzés d'Afrique de l'Ouest, les territoires sont plus vastes pour les communautés qui comptent plus de mâles adultes, bien que la capacité à sécuriser un domaine vital commun soit garantie par les efforts de l'ensemble du groupe (Lemoine *et al*., 2020a). Chez les babouins, le nombre de mâles adultes permet de prédire la probabilité de sortir victorieux d'une confrontation (Markham *et al*., 2012). Chez les singes vervets, la probabilité de victoire est déterminée par le nombre de participants, en particulier les mâles adultes qui sont incités à participer par les femelles adultes (Arseneau-Robar *et al*., 2016).

Ces considérations relatives à l'effet de la composition du groupe sur les conflits intergroupes nous amènent au point suivant de la discussion : la participation individuelle. Les conflits intergroupes nécessitent l'action d'un certain nombre d'individus, souvent sans liens de parenté, et présentent des risques de blessure ou de mort, ainsi que des coûts d'opportunité. Par conséquent, la participation individuelle peut être limitée en raison des « passagers clandestins », qui bénéficient de l'action collective sans en supporter les coûts, en particulier lorsque les avantages reproductifs de la sélection de parentèle ne peuvent être invoqués pour promouvoir la coopération et l'action collective. Les problèmes d'action collective surviennent lorsqu'un trop grand nombre de membres du groupe ne participent pas. En fonction de leurs caractéristiques spécifiques (sexe et rang), les individus peuvent être plus ou moins incités à participer (Beehner et Kitchen, 2007). En général, les mâles tendent à s'engager davantage dans l'agression de groupe afin de défendre leur(s) partenaire(s), tandis que les femelles s'engagent pour défendre les ressources, comme chez le sifaka de Verreaux (Lewis *et al*., 2020). Les individus de rang supérieur sont davantage susceptibles d'être impliqués car ils ont plus à gagner à défendre les ressources. Les facteurs reproductifs sont importants, car la présence d'une progéniture dépendante et l'accès aux partenaires influencent l'agressivité, en particulier chez les femelles. La dynamique au sein du groupe compte, car la participation peut dépendre du comportement des compagnons ou des alliés et des avantages perçus à intimider les rivaux ou à explorer les futures opportunités de changement de groupe. L'interaction avec les groupes voisins par celui des sexes qui se disperse peut être utilisée pour évaluer les possibilités de transfert futur ou d'accouplement. Les systèmes de dispersion peuvent donc expliquer les différences de participation individuelle, le sexe résident ayant davantage à gagner à défendre son territoire que celui qui se disperse. En fait, le problème de l'action collective constitue le principal argument utilisé pour expliquer la rareté des relations intergroupes violentes et létales chez les primates (Willems et Van Schaik, 2015). Une étude comparative a révélé que chez les primates, la

défense commune des territoires s'effectue rarement par une action collective *stricto sensu*, et que le comportement territorial doit plutôt être interprété comme le résultat de décisions opportunistes et stratégiques opérées au niveau individuel (Willems *et al*., 2015). Les problèmes d'action collective expliquent pourquoi, chez les primates, les chevauchements de territoires sont deux fois plus élevés dans les groupes qui comptent plusieurs adultes des deux sexes que dans ceux qui ne comptent qu'un seul adulte (Willems *et al*., 2013). L'augmentation linéaire de la taille du groupe entraîne des problèmes d'action collective qui peuvent expliquer pourquoi, dans certaines populations, la taille du groupe est corrélée négativement à la participation et à la victoire, comme chez le sifaka de Verreaux (Lewis *et al*., 2020) et chez les capucins (Crofoot *et al*., 2008). Dans ces cas, les avantages liés au potentiel de détention des ressources (taille du groupe) sont contrebalancés par les problèmes d'action collective. Après avoir neutralisé les effets des divergences phylogénétiques, E. P. Willems et C. P. Van Schaik (2015) ont constaté que ceux-ci peuvent être résolus chez les espèces qui se reproduisent de manière coopérative, comme la mangouste rayée (Cant *et al*., 2002), chez celles qui se caractérisent par la philopatrie du sexe dominant et chez celles qui vivent en groupes relativement petits, rassemblant peu de membres du sexe dominant. Nous verrons plus loin dans quelle mesure ces résultats sont pertinents en ce qui concerne les conflits intergroupes chez les chimpanzés et les humains.

1.5 Historique des interactions et familiarité

Les variations dans les rencontres entre groupes, qui vont de tolérantes à agressives, sont fortement liées à l'historique des interactions entre groupes voisins. De faibles taux d'interactions signifient un faible degré de familiarité. Celle-ci peut également varier au niveau individuel, les membres du sexe dispersé pouvant avoir un plus long passé d'interactions avec leurs voisins que le sexe philopatrique. L'effet « cher ennemi » implique une réponse moins agressive envers les voisins familiers qu'envers ceux qui ne le sont pas, tandis que l'effet « méchant voisin » implique des réponses agonistiques plus fortes face à des adversaires familiers que face à des adversaires non familiers (Christensen et Radford, 2018). Certains primates ont tendance à suivre l'une ou l'autre stratégie, comme les singes hurleurs noirs et dorés qui réagissent plus fortement aux étrangers qu'aux intrus familiers (Holzmann et Córdoba, 2024). La réponse aux intrus peut toutefois varier en fonction de l'habitat et de la répartition des ressources, comme chez les singes Diane, qui réagissent en « méchants voisins » dans les habitats où la nourriture est abondante, mais en « chers ennemis » dans les habitats où la nourriture est rare (Decellieres *et al*., 2021). Les ouistitis de Wied vivent en couple et à l'état sauvage présentent des interactions agonistiques entre groupes. En captivité, la modulation de la familiarité avec les intrus modifie le niveau d'agressivité exprimé par les résidents, qui sont moins agressifs envers les intrus familiers qu'envers les non-familiers, tandis que le comportement des intrus, lui, n'est pas modifié par le degré de familiarité avec les résidents (French *et al*., 1995). Une étude longitudinale sur les gorilles de montagne sauvages a testé l'effet de la familiarité sur les interactions intergroupes (Mirville *et al*., 2018). Celles-ci sont diverses, la majorité étant non physiquement agonistique, tandis que les échanges pacifiques et l'agression physique sont moins fréquents. Les interactions pacifiques impliquaient principalement des groupes comprenant des individus familiers et apparentés, ce qui suggère que la courte distance de dispersion des gorilles peut faciliter la tolérance intergroupe par sélection de parentèle. Des mécanismes similaires de familiarité induite par la dispersion et les relations de parenté ont été déduits chez les gorilles des plaines occidentales, qui présentent des taux élevés d'interactions intergroupes non agressives (Pisor et Surbeck, 2019). La familiarité pourrait également expliquer en partie le caractère généralement pacifique des relations intergroupes chez les bonobos (Furuichi, 2020). Ceux-ci se caractérisent par la dispersion des femelles et la codominance des mâles et des femelles, ces dernières jouant un rôle considérable dans la réduction de l'agressivité au sein du groupe (Moscovice *et al*., 2019 ; Furuichi, 2011). La parenté avec les femelles des groupes voisins, les interactions régulières et les coalitions féminines contre l'agression masculine peuvent expliquer la nature généralement pacifique des relations intergroupes chez les bonobos. Le rôle des femelles en tant que sexe émigrant dans l'apaisement des relations intergroupes a également été mis en évidence chez les chimpanzés sauvages d'Afrique de l'Ouest (Boesch *et al*., 2008), certaines femelles ayant tenté d'interrompre les interactions hostiles. On a cependant également observé des comportements d'affiliation entre mâles et femelles nullipares de groupes voisins. Chez les chimpanzés d'Afrique de l'Est, la participation des femelles aux rencontres intergroupes est beaucoup moins fréquente que chez ceux de l'Ouest, et la majorité des rencontres intergroupes impliquant des femelles était agressive à l'exception de très rares cas d'interactions pacifiques avec toilettage entre membres des deux sexes (Hashimoto *et al*., 2020).

1.6 Déterminants socio-écologiques de l'intensification des conflits intergroupes

Ce bref examen de la variabilité des relations et des conflits intergroupes chez les primates permet de tirer quelques conclusions générales au sujet des conditions socio-écologiques conduisant à une intensification des conflits intergroupes. Tout d'abord, le régime alimentaire et la répartition des ressources déterminent l'intensité de la CIG. Les relations intergroupes sont plus hostiles et exclusives chez les espèces dépendant de ressources alimentaires de haute qualité, rares et inégalement réparties, ce qui les pousse à un comportement territorial. Selon la répartition des ressources, diverses stratégies de défense peuvent être adoptées, ce qui entraîne différents niveaux de chevauchement des aires de répartition et de territorialité. La stratégie de défense des frontières semble

occasionner un comportement territorial plus intense, comme chez les singes-araignées (Aureli *et al*., 2006) et les chimpanzés (Mitani et Watts, 2001). Cependant, la défense économique d'une zone donnée, déterminée par les coûts et les bénéfices qu'elle engendre, ne peut être assurée que lorsque les ressources disponibles sont suffisantes pour que de l'énergie soit dépensée dans cette activité et/ou lorsque les ressources en jeu représentent une valeur importante. Les arbitrages en matière de dépenses énergétiques rendent le comportement territorial dépendant de la saison et de l'énergie. Il est remarquable de constater qu'une forte abondance de nourriture a tendance à accroître les conflits intergroupes plutôt qu'à les réduire. Des schémas de dominance intergroupe apparaissent, les groupes plus imposants et plus puissants dominant les plus petits avec des cas extrêmes d'extinction des voisins les plus faibles et d'expansion des territoires (Mitani *et al*., 2010). La dominance intergroupe fournit une voie évolutive expliquant la territorialité. La complexité de la participation individuelle semble être davantage liée aux caractéristiques des individus qu'aux conditions écologiques. Mâles et femelles peuvent défendre un territoire pour différentes raisons (recherche d'un partenaire ou défense des ressources). La motivation à participer à des conflits intergroupes dépend du sexe et du statut social de l'individu et peut être affectée par des conflits intersexuels, comme on l'observe chez les singes vervets où les femelles « punissent » les mâles qui ne participent pas aux conflits intergroupes en réduisant leurs interactions de toilettage avec eux (Arseneau-Robar *et al*., 2016). La participation individuelle dépend également de la composition du groupe, dont le nombre de petits et de mâles adultes. Les systèmes de dispersion conduisent à des degrés variés de familiarité et d'incitations à participer, mais peuvent également réduire la violence et l'agressivité affichées, constituant ainsi un élément-clé pour des relations intergroupes plus pacifiques. La variabilité de la participation individuelle entraîne cependant des problèmes d'action collective et la plupart des conflits territoriaux chez les primates semblent être motivés par des incitations individuelles plutôt que par une action collective. Cela nous amène à la partie suivante de cet essai : quand et comment les problèmes d'action collective peuvent-ils être résolus, et s'agit-il de l'élément-clé des conflits intergroupes plus violents, plus intenses et plus meurtriers, comme on le voit chez les humains et les chimpanzés ?

2. MÉCANISMES DES CONFLITS INTERGROUPES CHEZ LES CHIMPANZÉS

2.1 Modèles de comportement territorial des chimpanzés

Les chimpanzés vivent dans des communautés multi-mâles et multi-femelles composées d'individus apparentés ou non, les femelles se dispersant généralement à la maturité sexuelle tandis que les mâles sont philopatriques (Goodall, 1986 ; Boesch et Boesch-Achermann, 2000). La dynamique sociale des chimpanzés est caractérisée par la fission-fusion, où les individus au sein d'une communauté forment des sous-groupes temporaires de durée et de composition variables. Les schémas de fission-fusion varient d'une population à l'autre en réponse aux conditions écologiques, avec des sous-groupes plus réduits en période de faible disponibilité alimentaire (Lehmann *et al*., 2007). Les schémas d'association entre les mâles et les femelles sont variables, certaines populations étant caractérisées par un système social fondé sur les liens entre mâles, où leur rayon d'action englobe plusieurs zones plus restreintes et plus ou moins isolées, associées aux femelles. D'autres populations présentent un système social fondé sur les liens entre mâles et femelles, où les deux sexes possèdent un rayon d'action similaire et où les sous-groupes mixtes sont plus courants (Lemoine *et al*., 2019).

Les schémas de comportement territorial des populations de chimpanzés ont été largement décrits (voir par exemple Wilson et Wrangham, 2003 ; Wilson, 2013). Tout d'abord, le comportement territorial des chimpanzés se caractérise par une stratégie de défense des frontières, avec des patrouilles régulières à la périphérie du territoire. Les individus s'y déplacent silencieusement de manière coordonnée, recherchent des signes d'une présence de voisins, reniflent les arbustes et les jeunes arbres et s'arrêtent régulièrement pour écouter les environs (Mitani et Watts, 2001 et 2005). Les sous-groupes qui effectuent des patrouilles frontalières sont plus soudés et plus grands que ceux qui n'en effectuent pas (Samuni *et al*., 2017). Compte tenu de leur caractère coordonné et solidaire, les patrouilles frontalières de chimpanzés constituent un exemple frappant d'action collective (Lemoine et al., 2022). Les individus qui y participent sont principalement des mâles, en particulier chez les chimpanzés d'Afrique de l'Est (Mitani et Watts, 2005), mais les femelles adultes et les individus plus jeunes peuvent également s'y joindre, comme chez les chimpanzés d'Afrique de l'Ouest de Taï (Samuni *et al*., 2017 ; Samuni *et al*., 2019a). Les patrouilles frontalières sont certes des activités assez sûres, et les individus risquent peu à y participer. Cependant, entreprendre des patrouilles frontalières est coûteux sur le plan énergétique, comporte des coûts d'opportunité (Amsler, 2009) et peut être dangereux, étant donné la probabilité de rencontrer des voisins hostiles dans les zones de chevauchement. Les stratégies de minimisation des risques, telles que l'utilisation de l'altitude pour repérer les voisins à distance, peuvent réduire la probabilité de rencontrer des voisins plus nombreux (Lemoine *et al*., 2023). Il peut s'agir là d'une conséquence adaptative face aux coûts inhérents aux conflits intergroupes. Quant au succès reproductif, les avantages qui découlent des patrouilles frontalières comprennent la sécurisation et l'extension d'un territoire d'approvisionnement (Wilson, 2013 ; Mitani *et al*., 2010), ainsi que la protection de l'investissement reproductif en cours pour les mâles (Langergraber *et al*., 2017). La sécurisation et l'expansion d'un territoire réduisent la compétition ali-

mentaire au sein du groupe et améliorent le succès reproductif des membres du groupe. Les bénéfices personnels, tels que la préservation du succès reproductif en cours, peuvent rendre compte de la participation individuelle aux patrouilles frontalières (Langergraber *et al*., 2017). Celle-ci s'explique par les bénéfices égoïstes tels que la sécurisation de son propre succès reproductif (en protégeant les juvéniles), mais aussi par des avantages collectifs à long terme, comme l'augmentation future du territoire et de la taille du groupe (Langergraber *et al*., 2017).

Chez les chimpanzés, les patrouilles frontalières conduisent régulièrement à des rencontres intergroupes. Elles surviennent généralement à la périphérie de l'aire de répartition entre les communautés voisines, correspondent à des échanges vocaux distants, qui peuvent dégénérer en rencontres directes avec contact visuel et/ou physique, au cours desquelles des individus poursuivent et attaquent le groupe étranger (Goodall, 1986 ; Boesch et Boesch-Achermann, 2000 ; Wrangham et Glowacki, 2012). La détection de voisins déclenche des signes d'excitation, des comportements d'affiliation, mais aussi du stress. Les rencontres intergroupes sont extrêmement hostiles et éprouvantes (Wittig *et al*., 2016 ; Samuni *et al*., 2019b), avec de fortes manifestations de xénophobie, et elles peuvent dégénérer en agressions mortelles (Wilson *et al*., 2014). Dans les cas létaux, les agresseurs sont majoritairement des mâles adultes, tandis que les victimes peuvent également être des femelles, des juvéniles et des nourrissons des deux sexes (Wilson *et al*., 2014 ; ici fig. 1). Les taux de meurtres intergroupes au sein des populations de chimpanzés sont comparables à ceux des populations humaines de chasseurs-cueilleurs et de petits cultivateurs (Wrangham *et al*., 2006). L'agression mortelle prend la forme d'une attaque collective, facilitée par la supériorité numérique (Wrangham, 1999), où les individus, mâles et femelles, s'unissent contre une victime avec un coût minimal. La dynamique de fission-fusion des chimpanzés, où les sous-groupes varient en taille et en composition, crée les conditions d'un différentiel d'effectifs entre les adversaires, ce qui a été mis en évidence par l'hypothèse du déséquilibre des forces (Wrangham, 1999). Celle-ci explique pourquoi les chimpanzés peuvent tuer leurs voisins lorsque leur nombre le permet. L'évaluation numérique des effectifs a été démontrée chez les chimpanzés sauvages d'Afrique de l'Est et de l'Ouest (Wilson *et al*., 2001 et 2002 ; Herbinger *et al*., 2009), et il est de plus en plus évident que les chimpanzés recueillent de manière préventive des informations sur les rapports de force avant d'approcher leurs voisins ou de s'en éloigner en prenant le moins de risques possible (Lemoine *et al*., 2023). Les taux de meurtres intergroupes varient d'une population à l'autre, les taux les plus élevés étant observés dans les populations à forte densité et dans les communautés qui comptent davantage d'adultes mâles (Wilson *et al*., 2014). Toutefois, ces facteurs peuvent ne pas affecter directement les taux de meurtres, mais plutôt, en combinaison avec les conditions écologiques, modifier la concurrence au sein du groupe et sa cohésion sociale, ce qui à son tour influence la probabilité de conflit intergroupe létal. Par exemple, par rapport à certains chimpanzés d'Afrique de l'Est, ceux de l'Ouest sont plus grégaires, en raison d'une disponibilité alimentaire plus stable et d'une pression de prédation plus élevée (Boesch, 1991 ; Boesch *et al*., 2019), ils présentent des taux de fission-fusion plus faibles et sont généralement unis par des liens bisexuels (Lemoine *et al*., 2019). En revanche, dans certaines populations de chimpanzés d'Afrique de l'Est, les femelles occupent des territoires plus restreints et sont considérées comme moins grégaires que les mâles (Kahlenberg *et al*., 2008). Ces différences entre les populations en matière de dynamique sociale et de schémas de regroupement conduisent à un déséquilibre de pouvoir moins prononcé dans les populations plus grégaires et réduisent ainsi les risques d'observer des issues fatales.

Ces comportements territoriaux typiques sont omniprésents dans les populations de chimpanzés. Dans la plupart des populations étudiées, on a observé des patrouilles frontalières et des affrontements violents entre groupes, y compris des meurtres (revue dans Lemoine *et al*., 2022). Le comportement territorial des chimpanzés présente des avantages considérables, principalement liés à la sécurisation et à l'agrandissement d'un territoire d'approvisionnement. Diverses hypothèses ont été avancées afin d'identifier la nature des enjeux de la compétition chez les chimpanzés (Williams *et al*., 2004). On a ainsi évoqué notamment l'exclusion des concurrents, la protection de la progéniture et des partenaires, l'attraction de partenaires et la sécurisation d'une zone d'approvisionnement. Même si tuer un groupe voisin constitue une élimination directe de concurrents, on observe dans plusieurs populations que les conflits intergroupes ont pour principal résultat l'expansion du territoire (Goodall, 1986 ; Mitani *et al*. 2010 ; Nishida *et al*., 2010). Cette expansion territoriale, qui est compatible avec l'hypothèse de la dominance intergroupe, démontre que les chimpanzés se disputent principalement un espace d'approvisionnement. L'hypothèse de l'attraction des partenaires a reçu, jusqu'à présent, moins de soutien empirique étant donné que l'expansion territoriale n'a pas systématiquement amené une augmentation du nombre de femelles (Williams *et al*., 2004), malgré quelques exemples d'annexion du territoire de femelles d'une communauté voisine, après l'extinction locale des mâles adultes (Nishida *et al*., 2010 ; Lemoine *et al*., 2019).

Le comportement territorial des chimpanzés sauvages s'explique donc par plusieurs facteurs : en fin de compte, les chimpanzés se disputent un espace contenant suffisamment de ressources, et les victoires leur permettent d'améliorer leur succès reproductif, par exemple en améliorant leur condition physique, en accélérant leur taux de reproduction et en augmentant le taux de survie des petits. Mais alors, pourquoi tuer ses voisins et ne pas se contenter de les évincer, comme on le voit chez d'autres primates ? La réponse est bien plutôt : pourquoi ne pas les tuer, étant donné que les conditions d'un fort déséquilibre numérique peuvent susciter une escalade de la violence jusqu'à des attaques mortelles, avec un coût très faible pour les attaquants. Les coûts de la mise à mort sont donc

Fig. 1. – Parc national de Taï (Côte d'Ivoire).
A. Lors d'une rencontre intergroupe, survenue en juillet 2015, une femelle chimpanzé du groupe du nord-est, âgée de deux ans, a été tuée par trois mâles adultes du groupe du nord, tandis que sa mère, qui a réussi à s'enfuir, était cernée par six femelles adultes.
B. Gros plan du même individu, montrant une perforation du front (cercle rouge) causée par une morsure de l'un des agresseurs.

réduits par les asymétries numériques. La manière dont les communautés de chimpanzés sont en compétition peut s'expliquer par leurs capacités à évaluer leurs effectifs relatifs, par l'adoption d'un comportement préventif destiné à repérer les voisins et à minimiser les risques, par les conditions écologiques influençant les schémas de regroupement, mais surtout par des actions collectives unies et coordonnées.

2.2 Action collective, liens sociaux et coopération parochiale

Le comportement territorial des chimpanzés est un exemple frappant d'action collective, associé à un fort sentiment de « nous contre eux », tel qu'on l'observe dans les conflits intergroupes humains. Les chimpanzés coopèrent régulièrement avec des parents et des non-parents de leur communauté, dans le cadre de la chasse collective, du toilettage polyadique, des patrouilles frontalières et des rencontres intergroupes. Contrairement aux autres primates, les chimpanzés agissent souvent de manière collective lorsqu'ils défendent un territoire commun. Comment résolvent-ils les problèmes d'action collective et quels sont les mécanismes qui maintiennent la cohésion sociale et la coopération entre individus non apparentés, en particulier dans les situations à risque qui permettent des comportements de type « passager clandestin » ?

Tout d'abord, les problèmes d'action collective peuvent être résolus chez les espèces où le sexe dominant est philopatrique et où une défense territoriale efficace est essentielle à la reproduction et à la survie (Willems *et al*., 2013). Les chimpanzés mâles sont philopatriques et, contrairement aux bonobos, ils dominent les femelles, et une défense territoriale efficace se répercute sur le succès reproductif et la survie. Les coûts plus élevés de la défense territoriale sont censés susciter une réponse collective plus forte de la part des individus du groupe afin de garantir des avantages en matière de succès reproductif (Samuni *et al*., 2019b), de sorte que la coopération interne au groupe lors de conflits externes est plus prononcée. Par ailleurs, des données de plus en plus nombreuses indiquent que la cohésion sociale, en particulier entre individus non apparentés, est renforcée par et pendant les conflits intergroupes chez les chimpanzés, ainsi que chez d'autres primates (Majolo *et al*., 2016). Les sous-groupes de chimpanzés sont plus nombreux en période de territorialité intense, et l'adoption d'un comportement territorial prédit une réduction de l'agressivité des mâles au sein du groupe (Samuni *et al*., 2019b), tandis que la cohésion au sein du groupe est renforcée face à des menaces extérieures simulées (Brooks *et al*., 2021). Les chimpanzés mâles sont plus susceptibles de rejoindre des patrouilles composées de mâles avec lesquels ils ont entretenu davantage de relations de toilettage (Mitani et Watts, 2001), et les mâles et les femelles participent davantage aux rencontres intergroupes lorsque des parents maternels adultes ou des partenaires sociaux non apparentés sont présents (Samuni *et al*., 2021). Pour une territorialité coopérative réussie, des relations sociales solides, stables et durables semblent déterminantes, car elles peuvent réduire les risques de défection (Samuni *et al*., 2021). Les chimpanzés tissent des liens sociaux solides entre individus non apparentés (Mitani *et al*., 2000 ; Langergraber *et al*., 2009 ; ici fig. 2), ce qui permet une action collective à long terme à l'échelle du groupe. Cependant, des liens sociaux forts doivent être associés à une interaction stable entre les partenaires, afin que les individus puissent mutuellement bénéficier les uns des autres au fil du temps de manière fiable, en particulier pour entretenir la réciprocité. Une plus grande prévisibilité de l'entraide entre partenaires peut réduire la défection lors d'actions collectives en motivant synergiquement la participation et en augmentant la coordination (Samuni *et al*., 2021). À un niveau plus immédiat, les circuits de l'ocytocine (et de l'arginine-vasopressine) jouent un rôle important dans le maintien de la cohésion sociale, mais aussi dans la promotion de l'hostilité envers les groupes extérieurs, comme on l'observe chez les chimpanzés et les humains. Le mécanisme de l'ocytocine fournit un canal physiologique qui favorise la coopération au sein du groupe et l'hostilité envers les groupes extérieurs, perpétuant le sentiment du « nous contre eux ».

L'articulation de la coopération au niveau du groupe et de l'hostilité envers les groupes extérieurs a été formalisée par le modèle de coopération parochiale (Lemoine *et al*., 2022 ; ici fig. 3). Dans ce modèle, les individus du groupe sont familiers les uns des autres et les liens sociaux, construits par des interactions affiliatives répétées et favorisés par le circuit de l'ocytocine, constituent un ciment par lequel les individus non apparentés maintiennent la coopération au niveau du groupe. Les liens sociaux résolvent les problèmes d'action collective, ce qui conduit à une meilleure coopération au niveau du groupe qui, à son tour, augmente sa capacité concurrentielle et son potentiel de victoire dans les conflits intergroupes, réduisant ainsi les effets négatifs des conflits avec les groupes extérieurs sur le succès reproductif. Une forte CIG accentue la préférence pour le groupe et sa cohésion interne, et renforce l'hostilité envers les groupes extérieurs par la mobilisation du système ocytocinergique (Triki *et al*., 2022). Des interactions négatives répétées avec les voisins peuvent à leur tour renforcer l'hostilité envers les groupes extérieurs et les réactions xénophobes.

Contrairement aux chimpanzés, les bonobos sont moins xénophobes et plus tolérants lors des rencontres intergroupes, faisant preuve d'un comportement affiliatif intergroupe tel que le partage de la nourriture (Fruth et Hohmann, 2018), bien qu'avec des différences d'hostilité selon les populations (Jaeggi *et al*., 2016 ; Fruth et Hohmann, 2018). La réduction de l'agressivité intergroupe chez les bonobos, probablement due à des conditions écologiques marquées par une nourriture plus abondante et prévisible et par la domination des femelles, contraste avec l'hostilité plus élevée observée chez les chimpanzés. Compte tenu de la nature dérivée de ces différences et du processus plus récent d'auto-domestication subi par les bonobos (Hare *et al*., 2012), qui a entraîné une réduction de l'agressivité réactive associée à la codominance des

Fig. 2 – Deux mâles chimpanzés occidentaux adultes se toilettant.
Leurs mains jointes sont le signe typique de la force de l'affinité et du lien social entre les partenaires.

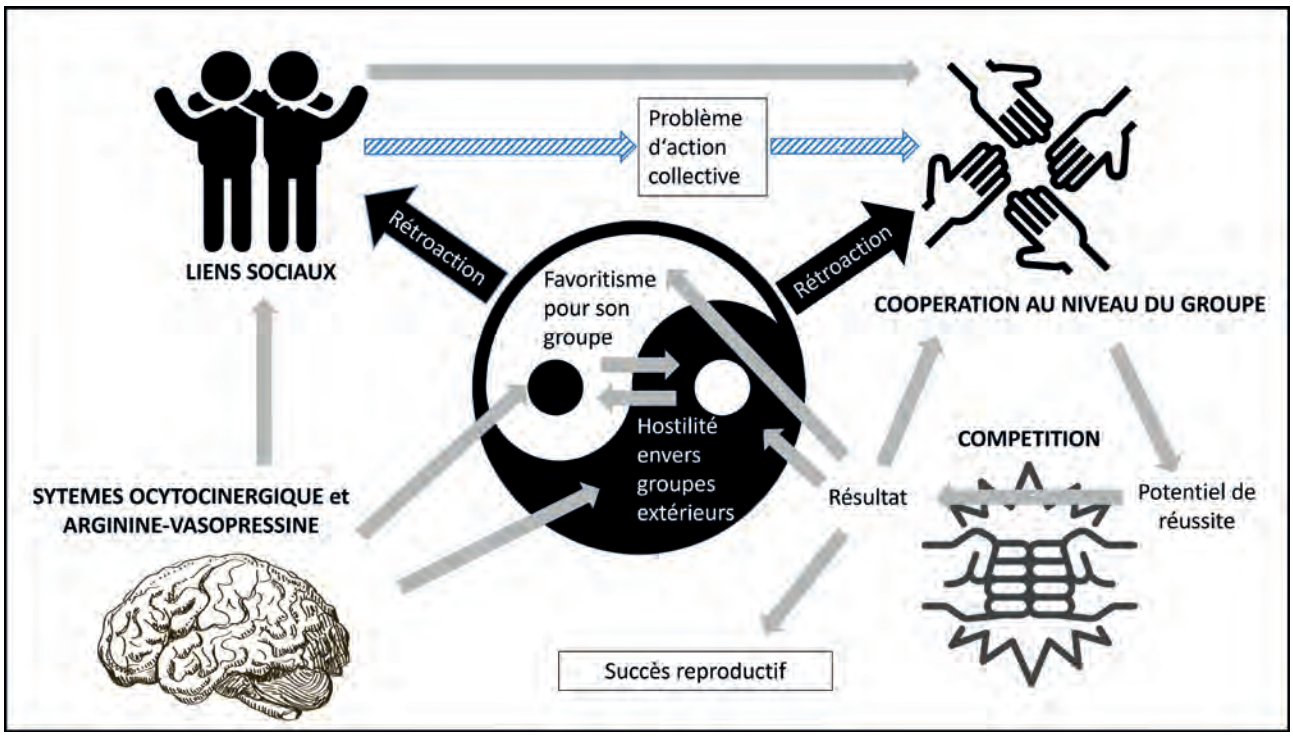

Fig. 3 – Modèle de coopération parochiale. Les flèches grises représentent les effets positifs, tandis que les flèches bleues ombrées représentent les effets négatifs (d'après Lemoine *et al.*, 2022).

femelles, il est probable que les interactions intergroupes violentes chez les hominidés étaient déjà présentes chez notre dernier ancêtre commun avec les deux espèces de grands singes, à condition que cet ancêtre commun ait vécu dans des conditions socio-écologiques similaires à celles des chimpanzés.

Chez les humains, l'hypothèse de l'altruisme parochial (Choi et Bowles, 2007) a été proposée pour expliquer la tendance à favoriser le groupe et à se montrer hostile envers les groupes extérieurs (ethnocentrisme). Elle suggère que les conflits avec les groupes extérieurs renforcent la cohésion interne et que la coopération avec les non-parents et la guerre ont évolué conjointement (De Dreu *et al*., 2014). Dans ce modèle, les groupes dont les membres sont plus enclins à favoriser le groupe interne que le groupe externe (esprit de clocher) sont plus coopératifs lors des conflits avec le groupe externe. Gagner les conflits procure des avantages substantiels en matière de condition physique, renforçant le succès reproductif du phénotype coopératif parochial. Le système ocytocinergique pourrait constituer un modulateur potentiel de la coopération humaine à grande échelle (Hurlemann et Marsh, 2017). Au cours de l'évolution humaine, ce système a connu une expansion fonctionnelle, déclenchant la coopération en réponse à une menace extérieure, y compris entre individus peu familiers. La réciprocité directe pourrait être un mécanisme permettant des relations sociales affiliatives à long terme dans les petites sociétés de chasseurs-cueilleurs, où la répétition des interactions entre les membres de la communauté joue un rôle prédictif dans la participation à la coopération de groupe (Marlowe *et al*., 2011 ; Von Rueden *et al*., 2019). Cela suggère que chez les humains, une certaine coopération au niveau du groupe – ne serait-ce qu'à petite échelle – pourrait s'expliquer par le modèle de coopération parochiale. Cependant, étant donné que la coévolution de la coopération et de la guerre dépend de la structure de la population (Dyble, 2021) et que les expressions de l'altruisme parochial chez les humains varient selon les individus, les groupes et les situations (Pisor et Ross, 2024), la coopération à grande échelle chez les humains (Boyd et Richerson, 1989) nécessite des explications supplémentaires, qui mobilisent des incitations culturelles telles que la punition, la normativité et le prestige afin d'éviter les « passagers clandestins ».

CONCLUSION

L'objectif de cette synthèse était de proposer une vue d'ensemble des conflits intergroupes chez les primates non humains afin d'en tirer quelques généralités sur les mécanismes et les voies menant à une intensification des conflits intergroupes. En bref, les conflits intergroupes chez les primates s'intensifient lorsque les ressources valent la peine qu'on se batte pour elles, lorsque les conditions saisonnières et écologiques permettent des rencontres entre groupes, lorsque des asymétries de puissance peuvent se manifester au niveau du groupe et lorsque la séquence des interactions renforce l'isolement. Cependant, la dispersion sexuelle et les motivations individuelles nuisent à la participation, ce qui entraîne des problèmes d'action collective. Ceux-ci peuvent être résolus par la philopatrie du sexe dominant et par une stabilité et une taille relativement réduite des groupes, ce qui permet des relations sociales prévisibles et durables où les liens sociaux renforcent la coopération à l'échelle du groupe et réduisent la défection. L'expansion territoriale procure des avantages substantiels quant au succès reproductif, et de fortes tendances xénophobes sont favorisées par des processus physiologiques et par la séquence des interactions. Le modèle de coopération parochiale explique comment la coopération au niveau du groupe est renforcée et entretenue par les conflits intergroupes, qui favorisent une forte cohésion du groupe et la xénophobie, avec l'exclusion des étrangers, comme on le constate dans de nombreux aspects du comportement humain. Certaines réponses physiologiques, préservées à travers les temps de l'évolution, peuvent être mobilisées différemment, comme chez les bonobos, de sorte que, plutôt qu'être induites purement biologiquement, les constructions sociales de « l'autre » et du « nous contre eux » sont favorisées par des conditions sociales et environnementales spécifiques.

Remerciements : L'auteur est extrêmement reconnaissant envers l'université de Toulouse Jean-Jaurès, le laboratoire TRACES et la Société préhistorique française pour l'avoir invité à contribuer au colloque *Le corps de mon ennemi* en avril 2024. Il adresse un remerciement spécial pour le comité scientifique (C. Darmangeat, J.-M. Pétillon, N. Teyssandier et A. Gicqueau). Cette recherche a bénéficié du soutien du Taï Chimpanzee Project, de la Max Planck Society, de l'université de Cambridge, et du McDonald Institute for Archaeological Research. Elle a été financée par D. M. McDonald Grants and Awards Fund (Easter call 2022 and Easter call 2023) et par le British Academy Leverhulme Small Research Grant (SRG2223\231596).

Sylvain Lemoine
Department of Archaeology,
University of Cambridge, Cambridge,
Royaume-Uni
sl2079@cam.ac.uk

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AMSLER S. J. (2010) – Energetic costs of territorial boundary patrols by wild chimpanzees, *American Journal of Primatology: Official Journal of the American Society of Primatologists*, 72, 2, p. 93-103.

ARSENEAU-ROBAR T. J. M., TAUCHER A. L., MÜLLER E., VAN SCHAIK C., BSHARY R., WILLEMS E. P. (2016) – Female monkeys use both the carrot and the stick to promote male participation in intergroup fights, *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 283, 1843, 20161817.

ARSENEAU-ROBAR T. J. M., TAUCHER A. L., SCHNIDER A. B., VAN SCHAIK C. P., WILLEMS E. P. (2017) – Intra- and interindividual differences in the costs and benefits of intergroup aggression in female vervet monkeys, *Animal Behaviour*, 123, p. 129-137.

ARSENEAU-ROBAR T. J., TEICHROEB J. A., MACINTOSH A. J. J., SAJ T. L., GLOTFELTY E., LUCCI S., SICOTTE P., WIKBERG E. C. (2024) – When population growth intensifies intergroup competition, female colobus monkeys free-ride less, *Scientific Reports*, 14, 1, 14363.

AURELI F., SCHAFFNER C. M., VERPOOTEN J., SLATER K., RAMOS-FERNANDEZ G. (2006) – Raiding parties of male spider monkeys: Insights into human warfare?, *American Journal of Physical Anthropology*, 131, 4, p. 486-497.

BEEHNER J., KITCHEN D. (2007) – Factors affecting individual participation in group-level aggression among non-human primates, *Behaviour*, 144, 12, p. 1551-1581.

BOESCH C. (1991) – The effects of leopard predation on grouping patterns in forest chimpanzees, *Behaviour*, p. 220-242.

BOESCH C. (2019) – War and peace in the Taï chimpanzee forest: Running a long-term chimpanzee research project, *in* C. Boesch, R. Witting, C. Crockford, L. aVigilant, T. Deschner et F. Leendertz (dir.), *The Chimpanzees of the Taï Forest: 40 Years of Research*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-27.

BOESCH C., BOESCH-ACHERMANN H. (2000) – *The chimpanzees of the Taï Forest: Behavioural ecology and evolution*, Oxford, Oxford University Press, 316 p.

BOESCH C., CROCKFORD C., HERBINGER I., WITTIG R., MOEBIUS Y., NORMAND E. (2008) – Intergroup conflicts among chimpanzees in Taï National Park: Lethal violence and the female perspective, *American Journal of Primatology*, 70, 6, p. 519-532.

BOULESTIN B. (2020) – Ceci n'est pas une guerre (mais ça y ressemble): entre doctrine et sémantique, comment aborder la question de la guerre préhistorique?, *PALEO*, 30, 2, p. 36-56.

BOYD R., RICHERSON P. J. (1989) – The evolution of indirect reciprocity, *Social Networks*, 11, 3, p. 213-236.

BROOKS J., ONISHI E., CLARK I. R., BOHN M., YAMAMOTO S. (2021) – Uniting against a common enemy: Perceived outgroup threat elicits ingroup cohesion in chimpanzees, *PloS one*, 16, 2, e0246869.

BROWN M. (2013) – Food and range defence in group-living primates, *Animal Behaviour*, 85, 4, p. 807-816.

BROWN M. (2020) – Detecting an effect of group size on individual responses to neighboring groups in gray-cheeked mangabeys (*Lophocebus albigena*), *International Journal of Primatology*, 41, 2, p. 287-304.

BROWN M., CROFOOT M. (2013) – Social and spatial relationships between primate groups, *in* E. J. Sterling, N. Bynum et M. E. Blair (dir.), *Primate ecology and conservation: A handbook of techniques*, Oxford, Oxford University Press, p. 151-176.

CANT M. A., OTALI E., MWANGUHYA F. (2002) – Fighting and mating between groups in a cooperatively breeding mammal, the banded mongoose, *Ethology*, 108, 6, p. 541-555.

CHAPMAN C. A., ROTHMAN J. M. (2009) – Within-species differences in primate social structure: evolution of plasticity and phylogenetic constraints, *Primates*, 50, 1, p. 12-22.

CHOI J.-K., BOWLES S. (2007) – The coevolution of parochial altruism and war, *Science*, 318, 5850, p. 636-640.

CHRISTENSEN C., RADFORD A. N. (2018) – Dear enemies or nasty neighbors? Causes and consequences of variation in the responses of group-living species to territorial intrusions, *Behavioral Ecology*, 29, 5, p. 1004-1013.

COOKSEY K., SANZ C., EBOMBI T. F., MASSAMBA J. M., TEBERD P., MAGEMA E., ABEA G., PERALEJO J. S. O., KIENAST I., STEPHENS C., MORGAN D. (2020) – Socioecological factors influencing intergroup encounters in western lowland gorillas (*Gorilla gorilla gorilla*), *International Journal of Primatology*, 41, 2, p. 181-202.

CORDS M. (2007) – Variable participation in the defense of communal feeding territories by blue monkeys in the Kakamega Forest, Kenya, *Behaviour*, 144, 12, p. 1537-1550.

CROFOOT M. C., WRANGHAM R. W. (2010) – Intergroup Aggression in Primates and Humans: The Case for a Unified Theory, *in* P. M. Kappeler et J. Silk (dir.), *Mind the Gap*, Berlin, Heidelberg, Springer Berlin Heidelberg, p. 171-195.

CROFOOT M. C., GILBY I. C., WIKELSKI M. C., KAYS R. W. (2008) – Interaction location outweighs the competitive advantage of numerical superiority in *Cebus capucinus* intergroup contests, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 105, 2, p. 577-581.

DARMANGEAT C. (2019) – Vanished wars of Australia: The archeological invisibility of aboriginal collective conflicts, *Journal of Archaeological Method and Theory*, 26, 4, p. 1556-1590.

DE DREU C. K., BALLIET D., HALEVY N. (2014) – Parochial cooperation in humans: Forms and functions of self-sacrifice in intergroup conflict, *Advances in Motivation Science*, 1, p. 1-47.

DECELLIERES M., ZUBERBÜHLER K., LEÓN J. (2021) – Habitat-dependent intergroup hostility in Diana monkeys, Cercopithecus diana, *Animal Behaviour*, 178, p. 95-104.

DORAN D. (1997) – Influence of seasonality on activity patterns, feeding behavior, ranging, and grouping patterns in Taï Chimpanzees, *International Journal of Primatology*, 18, 2, p. 183-206.

DUGATKIN L. A. (1997) – The Evolution of Cooperation, *BioScience*, 47, 6, p. 355-362.

DYBLE M. (2021) – The evolution of altruism through war is highly sensitive to population structure and to civilian and fighter mortality, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 118, 11, e2011142118.

FRENCH J. A., SCHAFFNER C. M., SHEPHERD R. E., MILLER M. E. (1995) – Familiarity with intruders modulates agonism towards outgroup conspecifics in Wied's Black-tufted-ear Marmoset (*Callithrix kuhli*: Primates, Callitrichidae), *Ethology*, 99, 1-2, p. 24-38.

FRUTH B., HOHMANN G. (2018) – Food sharing across borders: First observation of intercommunity meat sharing by Bonobos at LuiKotale, DRC, *Human Nature*, 29, 2, p. 91-103.

FURUICHI T. (2011) – Female contributions to the peaceful nature of bonobo society, *Evolutionary Anthropology: Issues, news, and reviews*, 20, 4, p. 131-142.

FURUICHI T. (2020) – Variation in intergroup relationships among species and among and within local populations of African Apes, *International Journal of Primatology*, 41, 2, p. 203-223.

GAT A. (2008) – *War in human civilization*, Oxford, Oxford University Press, 840 p.

GÓMEZ J. M., VERDÚ M., GONZÁLEZ-MEGÍAS A., MÉNDEZ M. (2016) – The phylogenetic roots of human lethal violence, *Nature*, 538, 7624, p. 233-237.

GOODALL J. (1986) –*The chimpanzees of Gombe: Patterns of behavior*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 673 p.

HARE B., WOBBER V., WRANGHAM R. (2012) – The self-domestication hypothesis: Evolution of bonobo psychology is due to selection against aggression, *Animal Behaviour*, 83, 3, p. 573-585.

HARRISON M. J. (1983) – Territorial behaviour in the green monkey, *Cercopithecus sabaeus*: seasonal defense of local food supplies, *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 12, p. 85-94.

HASHIMOTO C., ISAJI M., MOURI K., TAKEMOTO H. (2020) – Intergroup encounters of Chimpanzees (Pan troglodytes) from the female perspective, *International Journal of Primatology*, 41, 2, p. 171-180.

HERBINGER I., PAPWORTH S., BOESCH C., ZUBERBÜHLER K. (2009) – Vocal, gestural and locomotor responses of wild chimpanzees to familiar and unfamiliar intruders: A playback study, *Animal Behaviour*, 78, 6, p. 1389-1396.

HOLZMANN I., CÓRDOBA R. S. (2024) – Individual vocal recognition and dear enemy effect in the black-and-gold howler monkey (*Alouatta caraya*), *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 78, 4, https://doi.org/10.1007/s00265-024-03469-0

HURLEMANN R., MARSH N. (2017) – Deciphering the modulatory role of oxytocin in human altruism, *Reviews in the Neurosciences*, 28, 4, p. 335-342.

JAEGGI A. V., BOOSE K. J., WHITE F. J., GURVEN M. (2016) – Obstacles and catalysts of cooperation in humans, bonobos, and chimpanzees: behavioural reaction norms can help explain variation in sex roles, inequality, war and peace, *Behaviour*, 153, 9-11, p. 1015-1051.

KAHLENBERG S. M., EMERY THOMPSON M., WRANGHAM R. W. (2008) – Female competition over core areas in Pan troglodytes schweinfurthii, Kibale National Park, Uganda, *International Journal of Primatology*, 29, 4, p. 931-947.

KAMILAR J. M., COOPER N. (2013) – Phylogenetic signal in primate behaviour, ecology and life history, *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 368, 1618, rstb.2012.0341, 20120341.

KELLY R. C. (2000) – *Warless societies and the origin of war*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 192 p.

KISSEL M., KIM N. C. (2019) – The emergence of human warfare: Current perspectives, *American Journal of Physical Anthropology*, 168, S67, p. 141-163.

KOCH F., SIGNER J., KAPPELER P. M., FICHTEL C. (2016) – Intergroup encounters in Verreaux's sifakas (*Propithecus verreauxi*): Who fights and why?, *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 70, 5, p. 797-808.

KRUPP D. B., MACIEJEWSKI W. (2022) – The evolution of extraordinary self-sacrifice, *Scientific Reports*, 12, 90, https://doi.org/10.1038/s41598-021-04192-w

LANGERGRABER K., MITANI J., VIGILANT L. (2009) – Kinship and social bonds in female chimpanzees (*Pan troglodytes*), *American Journal of Primatology*, 71, 10, p. 840-851.

LANGERGRABER K. E., WATTS D. P., VIGILANT L., MITANI J. C. (2017) – Group augmentation, collective action, and territorial boundary patrols by male chimpanzees, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 114, 28, p. 7337-7342.

LAZARO-PEREA C. (2001) – Intergroup interactions in wild common marmosets, *Callithrix jacchus*: Territorial defence and assessment of neighbours, *Animal Behaviour*, 62, 1, p. 11-21.

LEHMANN J., KORSTJENS A. H., DUNBAR R. I. M. (2007) – Fission–fusion social systems as a strategy for coping with ecological constraints: A primate case, *Evolutionary Ecology*, 21, 5, p. 613-634.

LEMOINE S., CROCKFORD C., WITTIG R. M. (2019) – Spatial integration of unusually high numbers of immigrant females into the south group: Further support for the bisexually-bonded model in Taï chimpanzees, *in* C. Boesch et H. Boesch-Achermann (dir.), *The chimpanzees of the Taï Forest: Behavioural ecology and evolution*, Oxford, Oxford University Press, p. 159-177.

LEMOINE S., BOESCH C., PREIS A., SAMUNI L., CROCKFORD C., WITTIG ROMAN M (2020a) – Group dominance increases territory size and reduces neighbour pressure in wild chimpanzees, *Royal Society Open Science*, 7, 5, 200577.

LEMOINE S., PREIS A., SAMUNI L., BOESCH C., CROCKFORD C., WITTIG ROMAN M. (2020b) – Between-group competition impacts reproductive success in wild chimpanzees, *Current Biology*, p. 312-318.

LEMOINE S. R., SAMUNI L., CROCKFORD C., WITTIG R .M. (2022) – Parochial cooperation in wild chimpanzees: a model to explain the evolution of parochial altruism, *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 377, 1851, 20210149.

LEMOINE S. R., SAMUNI L., CROCKFORD C., WITTIG R. M. (2023) – Chimpanzees make tactical use of high elevation in territorial contexts, *PLoS Biology*, 21, 11, e3002350.

LEWIS R. J., SANDEL A. A., HILTY S., BARNETT S. E. (2020) – The collective action problem but not numerical superiority explains success in intergroup encounters in Verreaux's sifaka (*Propithecus verreauxi*): Implications for individual participation and free-riding, *International Journal of Primatology*, 41, 2, p. 305-324.

LUCCHESI S., CHENG L., JANMAAT K., MUNDRY R., PISOR A., SURBECK M. (2020) – Beyond the group: How food, mates, and group size influence intergroup encounters in wild bonobos, *Behavioral Ecology*, 31, 2, p. 519-532.

MAJOLO B., DE BORTOLI VIZIOLI A., LEHMANN J. (2016) – The effect of intergroup competition on intragroup affiliation in primates, *Animal Behaviour*, 114, p. 13-19.

MAJOLO B., DEBORTOLI VIZIOLI A., MARTÍNEZ-ÍÑIGO L., LEHMANN J. (2020) – Effect of group size and individual characteristics on intergroup encounters in primates, *International Journal of Primatology*, 41, 2, p. 325-341.

MARKHAM A. C., ALBERTS S. C., ALTMANN J. (2012) – Intergroup conflict: Ecological predictors of winning and consequences of defeat in a wild primate population, *Animal Behaviour*, 84, 2, p. 399-403.

MARKHAM A. C., GESQUIERE L. R., ALBERTS S. C., ALTMANN J. (2015) – Optimal group size in a highly social mammal, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 112, 48, p. 14882-14887.

MARLOWE F. W., BERBESQUE J. C., BARRETT C., BOLYANATZ A., GURVEN M., TRACER D. (2011) – The 'spiteful' origins of human cooperation, *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 278, 1715, p. 2159-2164.

MEAD M. (2015) – Warfare is only an invention—not a biological necessity, *in* R. Betts (dir.), *Conflict after the Cold War*, Abingdon, Routledge, p. 254-258.

MIRVILLE M. O., RIDLEY A. R., SAMEDI J. P. M., VECELLIO V., NDAGIJIMANA F., STOINSKI T. S., GRUETER C. C. (2018) – Low familiarity and similar 'group strength' between opponents increase the intensity of intergroup interactions in mountain gorillas (*Gorilla beringei beringei*), *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 72, 178, https://doi.org/10.1007/s00265-018-2592-5

MITANI J. C., RODMAN P. S. (1979) – Territoriality: The relation of ranging pattern and home range size to defendability, with an analysis of territoriality among primate species, *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 5, 3, p. 241-251.

MITANI J. C., WATTS D. (2001) – Boundary patrols and intergroup encounters in wild chimpanzees, *Behaviour*, 138, 3, p. 299-327.

MITANI J. C., WATTS D. P. (2005) – Correlates of territorial boundary patrol behaviour in wild chimpanzees, *Animal Behaviour*, 70, 5, p. 1079-1086.

MITANI J. C., MERRIWETHER D. A., ZHANG C. (2000) – Male affiliation, cooperation and kinship in wild chimpanzees, *Animal behaviour*, 59, 4, p. 885-893.

MITANI J. C., WATTS D. P., AMSLER S. J. (2010) – Lethal intergroup aggression leads to territorial expansion in wild chimpanzees, *Current Biology*, 20, 12, R507-R508.

MOSCOVICE L. R., SURBECK M., FRUTH B., HOHMANN G., JAEGGI A. V., DESCHNER T. (2019) – The cooperative sex: Sexual interactions among female bonobos are linked to increases in oxytocin, proximity and coalitions, *Hormones and Behavior*, 116, 104581.

NISHIDA T., HIRAIWA-HASEGAWA M., HASEGAWA T., TAKAHATA Y. (2010) – Group extinction and female transfer in wild chimpanzees in the Mahale National Park, Tanzania, *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 67, 1-4, p. 284-301.

OTTERBEIN K. F. (1999) – A History of Research on Warfare in Anthropology, *American Anthropologist*, 101, 4, p. 794-805.

PISOR A. C., SURBECK M. (2019) – The evolution of intergroup tolerance in nonhuman primates and humans, *Evolutionary Anthropology: Issues, news, and reviews*, 28, 4, p. 210-223.

PISOR A. C., ROSS C. T. (2024) – Parochial altruism: What it is and why it varies, *Evolution and Human Behavior*, 45, 1, p. 2-12.

PUSEY A. E., OEHLERT G. W., WILLIAMS J. M., GOODALL J. (2005) – Influence of ecological and social factors on body mass of wild Chimpanzees, *International Journal of Primatology*, 26, 1, p. 3-31.

ROBINSON J. G. (1988) – Group size in wedge-capped capuchin monkeys *Cebus olivaceus* and the reproductive success of males and females, *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 23, 3, p. 187-197.

SAMUNI L., PREIS A., MUNDRY R., DESCHNER T., CROCKFORD C., WITTIG R. M. (2017) – Oxytocin reactivity during intergroup conflict in wild chimpanzees, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 114, 2, p. 268-273.

SAMUNI L., MIELKE A., PREIS A., CROCKFORD C., WITTIG R. (2019a) – Intergroup competition enhances chimpanzee (*Pan troglodytes verus*) in-group cohesion, *International Journal of Primatology*, p. 342-362.

SAMUNI L., PREIS A., DESCHNER T., WITTIG R. M., CROCKFORD C. (2019b) – Cortisol and oxytocin show independent activity during chimpanzee intergroup conflict, *Psychoneuroendocrinology*, 104, p. 165-173.

SAMUNI L., CROCKFORD C., WITTIG ROMAN M. (2021) – Group-level cooperation in chimpanzees is shaped by strong social ties, *Nature Communications*, 12, 1, https://doi.org/10.1038/s41467-020-20709-9

SEILER N., BOESCH C., MUNDRY R., STEPHENS C., ROBBINS M. M. (2017) – Space partitioning in wild, non-territorial mountain gorillas: The impact of food and neighbours, *Royal Society Open Science*, 4, 11, 170720.

STERCK E. H., WATTS D. P., VAN SCHAIK C. P. (1997) – The evolution of female social relationships in nonhuman primates, *Behavioral ecology and sociobiology*, 41, 5, p. 291-309.

SUGIURA H., SAITO C., SATO S., AGETSUMA N., TAKAHASHI H., TANAKA T., FURUICHI T., TAKAHATA Y. (2000) – Variation in intergroup encounters in two populations of Japanese macaques, *International Journal of Primatology*, 21, p. 519-535.

THURAU E., CORDS M. (2024) – Variable intergroup encounters: what drives neutral and intolerant encounters in blue monkeys?, *Animal Behaviour*, 212, p. 1-12.

TRIKI Z., DAUGHTERS K., DE DREU C. K. (2022) – Oxytocin has 'tend-and-defend'functionality in group conflict across social vertebrates, *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 377, 1851, 20210137.

VON RUEDEN C. R., REDHEAD D., O'GORMAN R., KAPLAN H., GURVEN M. (2019) – The dynamics of men's cooperation and social status in a small-scale society, *Proceedings of the Royal Society B*, 286, 1908, 20191367.

WILLEMS E. P., VAN SCHAIK C. P. (2015) – Collective action and the intensity of between-group competition in nonhuman primates, *Behavioral Ecology*, 26, 2, p. 625-631.

WILLEMS E. P., HELLRIEGEL B., VAN SCHAIK C. P. (2013) – The collective action problem in primate territory economics, *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 280, 1759, 20130081.

WILLEMS E. P., ARSENEAU T. J. M., SCHLEUNING X., VAN SCHAIK C. P. (2015) – Communal range defence in primates as a public goods dilemma, *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 370, 1683, 20150003.

WILLIAMS J. M., OEHLERT G. W., CARLIS J. V., PUSEY A. E. (2004) – Why do male chimpanzees defend a group range?, *Animal Behaviour*, 68, 3, p. 523-532.

WILSON M. L. (2013) – Chimpanzees, warfare, and the invention of peace, *in* D. P. Fry (dir.), *War, peace, and human nature: The convergence of evolutionary and cultural views*, Oxford, Oxford University Press, p. 361-388.

WILSON M. L., WRANGHAM R. W. (2003) – Intergroup relations in Chimpanzees, *Annual Review of Anthropology*, 32, 1, p. 363-392.

WILSON M. L., HAUSER M. D., WRANGHAM R. W. (2001) – Does participation in intergroup conflict depend on numerical assessment, range location, or rank for wild chimpanzees?, *Animal Behaviour*, 61, 6, p. 1203-1216.

WILSON M. L., BRITTON N. F., FRANKS N. R. (2002) – Chimpanzees and the mathematics of battle, *Proceedings of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, 269, 1496, p. 1107-1112.

WILSON M. L., KAHLENBERG S. M., WELLS M., WRANGHAM R. W. (2012) – Ecological and social factors affect the occurrence and outcomes of intergroup encounters in chimpanzees, *Animal Behaviour*, 83, 1, p. 277-291.

WILSON M. L., BOESCH C., FRUTH B., FURUICHI T., GILBY I. C., HASHIMOTO C., HOBAITER C. L., HOHMANN G., ITOH N., KOOPS K., LLOYD J. N., MATSUZAWA T., MITANI J. C., MJUNGU D. C., MORGAN D., MULLER M. N., MUNDRY R., NAKAMURA M., PRUETZ J., PUSEY A. E., RIEDEL J., SANZ C., SCHEL A. M., SIMMONS N., WALLER M., WATTS D. P., WHITE F., WITTIG R. M., ZUBERBÜHLER K., WRANGHAM R. W. (2014a) – Lethal aggression in Pan is better explained by adaptive strategies than human impacts, *Nature*, 513, p. 414.

WITTIG R. M., CROCKFORD C., WELTRING A., LANGERGRABER K. E., DESCHNER T., ZUBERBÜHLER K. (2016) – Social support reduces stress hormone levels in wild chimpanzees across stressful events and everyday affiliations, *Nature Communications*, 7, 13361, https://doi.org/10.1038/ncomms1336

WRANGHAM R. W. (1999) – Evolution of coalitionary killing, *American Journal of Physical Anthropology*, 110, S29, p. 1-30.

WRANGHAM R. W. (2010) – Chimpanzee violence is a serious topic. A response to Sussman and Marshack's critique of Demonic males: Apes and the origins of human violence, *in* J. E. Pim (dir.), *Global Nonkilling Working Papers*, Honolulu, Center for global non killing, p. 29-47.

WRANGHAM R. W., GLOWACKI L. (2012) – Intergroup aggression in chimpanzees and war in nomadic hunter-gatherers, *Human Nature*, 23, 1, p. 5-29.

WRANGHAM R. W., WILSON M. L., MULLER M. N. (2006) – Comparative rates of violence in chimpanzees and humans, *Primates*, 47, 1, p. 14-26.

ZHAO Q. (1997) – Intergroup interactions in Tibetan macaques at Mt. Emei, China, *American Journal of Physical Anthropology: The Official Publication of the American Association of Physical Anthropologists*, 104, 4, p. 459-470.

DISCUSSION

Arthur Gicqueau : Par rapport à cette vidéo que tu viens de nous montrer, on voit chez les chimpanzés un comportement de patrouille, où ils s'apprêtent à attaquer un groupe rival. Observe-t-on le même comportement lorsqu'ils vont mener des chasses collectives contre d'autres espèces, je pense par exemple au colobe ?

Sylvain Lemoine : C'est une très belle question. Il existe tout un corpus de théories qui mettent en lien la chasse et les rencontres. Le comportement de chasse est-il lié à celui des rencontres ? D'une certaine manière, oui. Ils vont commencer à se coordonner, à tous marcher dans la même direction, à garder le silence. Parfois, il est assez difficile de savoir s'ils partent en patrouille territoriale ou s'ils vont chasser. Beaucoup de chasses s'effectuent aussi au retour des patrouilles. Chez le chimpanzé, ce n'est pas du tout lié à la prise de nourriture. C'est vraiment pour renforcer les liens sociaux. Ils pratiquent le partage de nourriture, car c'est une ressource monopolisable. Un individu est le possesseur et partage avec ceux qui ont participé à la chasse. C'est aussi en lien avec le comportement territorial, dans le sens où ils ont besoin de renforcer les liens sociaux d'une manière ou d'une autre ; donc, il y a des similitudes en effet dans le comportement. Cependant, lors de la chasse, les individus ont tendance à se disperser pour se répartir, tandis que lorsqu'ils partent en patrouille, ils restent vraiment proches, les uns à la suite des autres. En général ces mini-patrouilles avant une chasse sont très brèves, elles se déroulent sur une cinquantaine ou une centaine de mètres. Tandis que les patrouilles que vous avez pu voir peuvent durer pendant plusieurs heures et couvrir plusieurs kilomètres.

Marion Corbé : Je reste sur le thème de la chasse. J'ai une question à laquelle tu as répondu très rapidement à la fin, en disant qu'ils n'utilisent jamais d'armes dans les conflits internes. J'avais souvenir d'une petite vidéo avec une équipe de chimpanzés qui attaquait des colobes avec des morceaux de bois taillés, que le commentaire appelait des lances. Peux-tu en dire un peu plus ?

S. L. : Ils sont capables de fabriquer des outils, dont ce qu'on pourrait appeler des lances. Ils en utilisent parfois dans les chasses – ce n'est pas le cas à Tai, où c'est une autre population, et il existe des différences culturelles entre les populations. Là, l'utilisation d'outils lors des conflits n'a jamais vraiment été observée. Ils vont faire traîner des branches, ils vont utiliser le mobilier (pas urbain, mais forestier !). Ils vont tambouriner sur les arbres, ils vont tordre les branches dans la direction des rivaux, ce genre de choses ; ce ne sont pas exactement des armes. Toutefois, la manière dont ils fabriquent des lances est vraiment intéressante à observer, parce qu'il y a là une pré-science et qu'ils planifient. Ils prennent une branche d'un certain diamètre, ils la coupent à une longueur définie et utilisent l'extrémité la plus fine en la tenant par la plus épaisse. Ils utilisent aussi cette technique quand ils tombent sur un léopard, qui est leur prédateur principal. S'ils sont suffisamment nombreux, si le rapport de force est en leur faveur, ils se mettent à harceler le léopard. Celui-ci se réfugie en général dans un arbre où, toute la journée, les chimpanzés vont l'attraper par la queue. Parfois le léopard se cache dans un tronc d'arbre creux. Et là, on a observé des cas où les chimpanzés fabriquaient une lance et essayer de l'introduire. Ce n'est pas exactement le même comportement que lorsqu'ils extraient du miel, parce que les branches sont plus petites et qu'ils ne les tiennent pas de la même façon, mais ils ont cette pratique.

Maurice Fhima : Depuis hier, on parle beaucoup de cannibalisme. Ce comportement existe-t-il chez les singes ?

S. L. : Oui, cela a été observé. Ce n'est pas systématique. Il existe un cannibalisme intragroupe et intergroupe. Le cannibalisme intragroupe concerne très peu de populations. C'est le cas, par exemple, à Gombe, le terrain de J. Goodall, où la compétition entre les femelles d'une même communauté est assez intense, et la disponibilité en nourriture les oblige à se répartir dans l'espace autour de ce qu'on appelle des *core areas*, qui sont de qualité plus ou moins variable. On a vu des femelles qui tuaient des petits d'autres femelles de la même communauté et qui ensuite les dévoraient – donc, il s'agit d'infanticides suivis de cannibalisme. On a aussi quelques cas de cannibalisme après rencontre, après avoir tué un membre d'un groupe voisin. Quand ils chassent ensemble, ils mangent tout le singe et ne laissent que la peau. Là, quand ils tuent un petit, ils vont peut-être en manger un petit morceau, mais ce n'est pas du tout systématique : cela ne concerne ni toutes les populations, ni toutes les mises à mort. Une autre forme de cannibalisme porte sur les mort-nés. Il arrive qu'il y ait des mort-nés et, comme chez tout mammifère, l'énergie est un facteur important, on mange le petit. D'ailleurs, dans ce cas, on le partage. Cela a été observé chez les bonobos.

M. F. : Arrive-t-il qu'un mâle tue les petits d'une femelle afin de s'emparer de cette femelle, comme chez d'autres animaux ?

S. L. : C'est une pratique de gorilles, dont le système social est différent. La reproduction est monopolisée par un gros mâle unique, qui est certain d'être le père. S'il se fait évincer, un ou plusieurs nouveaux mâles arrivent ; ils savent qu'ils ne sont pas le père des juvéniles et les tuent. C'est l'explication évolutive de l'infanticide. Chez les chimpanzés, l'infanticide par des mâles à l'intérieur d'un groupe est très rare – si tant est qu'il existe, car nous n'avons que des cas douteux. Entre les groupes, en revanche, c'est attesté, et ce sont souvent les mâles qui tuent. Je vous ai montré une photographie d'un petit tué. C'est intéressant parce que cela survient pendant la saison des pluies, durant laquelle leurs voisins, qui forment des communautés plus larges, sont plus dispersés. Les effectifs du groupe du Nord étant plus réduits, ses membres peuvent se permettre de rester ensemble durant cette saison. L'impression que j'ai eue est qu'ils ont tiré

avantage de cette supériorité numérique. Ils ont attaqué une femelle qui avait ce petit d'environ deux ans. Tous les individus, mâles et femelles, ont fondu sur elle et l'ont rossée. Elle a réussi à s'échapper, mais pendant ce temps, trois mâles se sont emparés du petit et l'ont tué. J'ai les photographies, on voit les traces des canines au niveau du cerveau. Mais cela n'a pas été suivi de cannibalisme.

"The body of my enemy": Armed conflicts in societies without wealth
Proceedings of the meeting of the Société Préhistorique Française, Toulouse (23–24 April 2024)
Edited by Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon and Nicolas Teyssandier
Société Préhistorique Française, 2026 (Séances de la Société Préhistorique Française, 23)
pp. 311–326
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

Intergroup interactions and conflicts in non-human primates: mechanisms and evolutionary pathways toward warfare

Sylvain Lemoine

Abstract: The question of the origin of human warfare has triggered much debate and conjecture. The study of intergroup conflicts in our closest living relatives, the non-human primates, allows to dispassionately address this question from an evolutionary perspective. Primatology research reveals the proximate and ultimate mechanisms at work in primate intergroup conflicts, which can be extremely variable. Here, we review these mechanisms, highlighting the socio-ecological conditions leading to an intensification of intergroup conflicts, such as resource distribution, population density, group composition and familiarity. The concept of intergroup dominance and the associated fitness benefits demonstrate that intergroup competition for territories and their resources motivates inter-group conflicts. However, individual motivations to participate undermine the efficiency and coordination of collective action, creating collective action problems. In contrast, chimpanzee territorial behaviour implies group-level cooperation, but also a pronounced hostility toward out-group members. The imbalance of power explains the occurrence of intergroup killings in chimpanzees, and the parochial cooperation model, proposing that strong social ties cement group-level actions, explains to co-occurrence of cooperation and out-group hostility. Intergroup conflicts can then act as a selective pressure favouring in-group cooperation. Intergroup conflicts can escalate to violent forms as seen in chimpanzees and humans when certain social and ecological conditions are fulfilled, but the mobilisation of anciently preserved neurophysiological pathways explains how cooperation is maintained at the group-level and the xenophobic feeling of "us versus they". It is therefore likely that humans share with chimpanzees some commonalities inherited from our last common ancestor, explaining similarities between chimpanzee and human warfare.
Keywords: Intergroup competition, socio-ecology, imbalance of power, collective action problem, parochial cooperation, xenophobia.

INTRODUCTION

Many scholars have debated on the origins of warfare in humans and on its nature, leading to differing views of warfare as an invention (Mead, 2015), as a recently evolved trait in humans (Kelly, 2000), or as an adaptation (Gat, 2008). These debates stem from philosophical discussions rooted in intellectual views of T. Hobbes and J.-J. Rousseau (Otterbein, 1999). For T. Hobbes, war is the natural state of humans, and powerful institutions are necessary to control and buffer "natural" tendencies for selfishness and violence. On the contrary, J.-J. Rousseau, proposed that humans are by nature peaceful and cooperative, and that warfare is an invention of modern states and institutions and their corruptive nature. We will see that it is likely incorrect to oppose, on the one hand, human warfare and selfishness, and, on the other, their peaceful nature and cooperation, given the evolutionary imbrication of intergroup conflicts and cooperation. These debates can be appeased by broader perspectives from ethnography, archaeology, prehistory, anthropology and primatology. These fields propose nuanced views on the origins of collective violence, the conditions favouring the emergence of intergroup conflicts, their adaptive role, and the variability of forms of conflict between groups observed in non-humans, including non-human primates (hereafter "primates").

Evidence for an early origin of warfare in humans, predating agriculture and sedentary societies have recently grown (Kissel and Kim, 2019, Darmangeat, 2020). Shifting away from recent origins of warfare due to resource accumulation in farming societies, the current debate is rather about when such collective forms of violence have

emerged across our evolutionary history. Some argue that only high cognitive skills and capacity for symbolism could give rise to warfare (Kissel and Kim, 2019), others that small-scale warfare is part of our evolutionary history, finding its origin in the last common ancestor with bonobos and chimpanzees (Wrangham, 2010). However, scant evidence across archaeological records limits our perspective, and given that behaviour does not fossilize, evolutionary anthropology and primatology can provide a deeper perspective by using extent primates as comparative models. Rather than addressing directly the "when" of the origin of collective violence, analysing patterns of intergroup relationships in primates can shed light on the ultimate and proximate mechanisms enabling intergroup competition to occur and to act as a selective pressure. This, in turn, promotes the analysis of the evolution of adaptations such as territoriality, out-group hostility (xenophobia) and participation to collective actions, essential elements found in human warfare. This helps in understanding the conditions in which escalation of conflicts, leading to extreme forms of intergroup violence, can emerge and constitute evolutionary adaptations.

When using an evolutionary perspective to address questions on the origin of behavioural traits, biologists implicitly posit that such traits have evolved from an ancestral character or form. Natural selection proposes that a trait evolves and is maintained in a population when it confers reproductive success benefits to the individuals presenting this trait. From this evolutionary point of view, warfare is a puzzle, given its cooperative and sacrificial nature, which contradicts predictions from natural selection where individuals should be motivated by their own reproductive interests, especially when their own fitness is reduced to the benefit of the other individuals. The puzzle of cooperation can be considered as solved, thanks to theoretical and empirical advances in animal behaviour and theoretical biology. The main explanations on the evolution of cooperation include by-product mutualism, reciprocity, kin selection and group selection (Dugatkin, 1997). As we will see throughout this paper, mechanisms explaining cooperation with non-kin are at the core of evolutionary explanations of individual participation to intergroup conflicts. Self-sacrifice is an extraordinary form of altruism and finds most of its theoretical explanations in kin selection (Krupp and Maciejewski, 2022), where an individual's self-sacrifice benefits close relatives. While this is a satisfactory explanation in social insects and in small-scale societies mainly composed of related individuals, it does not explain large scale sacrifice as seen in human warfare. Self-sacrifice in primates being rare or almost non-existing, we do not consider it as a defining component of primate intergroup conflicts but rather approach warfare as cooperative and collective actions.

Shall we talk about warfare in primates? Defining warfare is at the core of this edition and is not a simple matter. Human warfare, as compared to other forms of intergroup conflicts observed in animals, can be characterized by a public action resulting in conflicts between groups aiming at asserting domination, resulting in lethal outcomes (Boulestin, 2020). The notion of domination (or dominance) can be applied to intergroup conflicts in primates, and lethal outcomes can happen, even if rare. Conservatively, we use the term intergroup conflicts in a general sense, rather than warfare, even if intergroup conflicts in chimpanzees can be considered as a small-scale, continuous, low intensity state of war. This paper explores empirical and theoretical concepts and mechanisms pertaining to intergroup conflicts in primates, with a specific focus on one of our closest living relatives, chimpanzees (*Pan troglodytes*), to provide an overview of the mechanisms and evolutionary pathways by which intergroup conflict violence intensifies, leading to extreme forms as seen in human small-scale warfare. We first review the mechanistic socio-ecological conditions leading to the intensification of intergroup competition and conflicts, by summarizing the factors explaining the diversity of intergroup relationships observed across primates. This approach reveals that lethal intergroup conflicts are rare in primates, with the remarkable exception of humans and chimpanzees. We then explore the mechanisms and forms of intergroup relationships observed in chimpanzees, to understand the conditions necessary for collective action and lethal violence. We mobilize several key theoretical concepts, such as intergroup dominance (Crofoot and Wrangham, 2010), imbalance of power (Wrangham, 1999), and parochial cooperation (Lemoine et al., 2022). We propose that a key condition for small-scale warfare to occur is to solve collective action problems, which can be achieved by both in-group social cohesion and out-group hostility, formulated by the parochial cooperation model. Small-scale cooperation with non-kin during collective actions, as observed in chimpanzees and humans, is intrinsically linked with out-group hostility. Such traits co-evolved with mechanisms reducing risks of free riding, such as reciprocity and social bonding, enabled by the mobilisation of ancient neurophysiological pathways. Roots of human warfare, as observed in chimpanzees, can be found in a much older evolutionary past than previously thought.

2.VARIABILITY IN TERRITORIALITY AND INTERGROUP RELATIONSHIPS ACROSS PRIMATES

Intergroup conflicts are inherently related to territoriality. In primates, there is considerable variation in forms and intensity of territoriality across taxa, habitats and populations. Territoriality is the expression of intensified intergroup competition (IGC) and can take place at the individual and group levels. Aggressive range defence, primarily driven by ecological incentives and the economic defensibility of an area (Mitani and Rodman, 1979) vary considerably within and between species and populations. This mechanistic and plastic perspective is corroborated by findings of moderately high

phylogenetic signal of territoriality across 213 primate species (Kamilar and Cooper, 2013). Ecological pressures can lead to similar social structures in distantly related species, as in spider monkeys and chimpanzees, where both taxa show similar association and territorial patterns (Chapman and Rothman, 2009). Overall, there seem to be relatively poor phylogenetic constraints on the expression of territoriality in primates. However, a recent study found a phylogenetic signal in human interpersonal violence (Gómez et al., 2016), which could relate to the evolutionary link of intergroup conflicts between humans and chimpanzees.

Intergroup relationships in primates span from tolerance, neutrality, avoidance, distant hostile exchanges, to direct confrontations. This variation pertains to the manner in which individuals interact (ranging from affiliative to aggressive), the motivation underlying interacting (such as access to food, mates, territory, or shelter), the spatial and temporal context (including borders, seasonality), and the identity of participants (males, females, individuals of high or low rank; Brown and Crofoot, 2013). Multiple socio-ecological factors explain this variation, including resource distribution and abundance linked to dietary needs of a given species, energetic expenditure trade-offs, population density, history of interactions, group composition and size, dispersal system and individual participation, and collective action problems. We do not provide an exhaustive review of the effects of these factors on each of these facets but rather exemplify the behavioural flexibility of primate species and the socio-ecological conditions and evolutionary pathways leading to an intensification of intergroup conflicts.

2.1 Intergroup competition and resource defence strategies

Territoriality, defined as adaptive behaviours aiming at securing a given area against the intrusion of competitors (neighbours or floaters) occurs when IGC is high at the population scale. IGC for food depends on resource type, on their distribution and on the capacity of species to monopolize them and exclude others from access (Sterck et al., 1997). Therefore, it is high for species relying on sparsely distributed, high quality, monopolizable food, such as fruits. In this case, females whose fitness depends on resources access remain in their natal group to secure food resources, form matrilines with inherited rank, enabling kin-related forms of cooperation. The intensity of IGC can relax within-group relationships among non-kin, with tolerance from high-ranking toward subordinate females, to secure cooperative action during intergroup conflicts. In contrast, for species relying on evenly distributed, non-monopolizable and poor-quality food, such as leaves, IGC is relaxed, females do not form matrilines, female dispersal is not costly and territorial behaviour is lacking. The causal relation between food types, their distribution and the capacity to exclude others from access thus impacts on territoriality and on the extent of range overlap. Depending on site feeding intensity, resource distribution, abundance and patch size, three main forms of resource defence strategies emerge (Brown, 2013), which, in turn, impact on range overlaps and on patterns of territoriality.

1. The core area defence strategy occurs when the core area of a territory contains more important food resources than the periphery, in which case the periphery is not defended, leading to high home-ranges overlaps and high intrusion rates by neighbouring groups. This is observed in white-faced capuchins, where the intensity of intergroup conflict is stronger near core areas, with smaller groups defeating larger groups when intrusions take place closer to the centre of their territory (Crofoot et al., 2008).
2. The boundary defence strategy occurs when more important food resources are located in the periphery, which is defended; in this case, overlap between neighbouring groups is low, territories tend to be exclusive, and periphery territorial behaviour is observed, such as patrolling in wild chimpanzees (Mitani and Watts, 2001).
3. When resources are equally distributed across the territory, a patch resource defence strategy is adopted, and avoidance between neighbouring groups moving between food patches can be observed as in mountain gorillas (Seiler et al., 2017).

These strategies affect rates of interaction with neighbouring groups, history of interactions, and types of interactions (avoidance, approach, exclusion).

2.2 Seasonality and energetic trade-offs

The defense of resources entails variable costs and benefits, depending on the energetic trade-offs made with other activities.

For example, chimpanzee patrolling behaviour incurs energetic costs, since individuals participating increase traveling and decrease feeding and socializing (Amsler, 2009). In addition to distribution and abundance, seasonality in food production affects the ability to defend a territory. In the chimpanzee Kanyawara community from the Kibale National Park, Uganda, seasonality in certain food types increases the chances of intergroup encounters, attracting higher numbers of individuals, but does not explain the escalation of violence (Wilson et al., 2012). In the chimpanzee population of Taï, Ivory Coast, intergroup encounters tend to be more frequent during the dry season, when parties are larger and food availability higher (unpublished data). Higher food availability allows chimpanzees to form larger parties (Doran, 1997) which are more likely to travel further toward the periphery (Wilson et al., 2012; Samuni et al., 2019a). Seasonality in aggressive intergroup encounters is found in multiple primate species: in vervet monkeys, intergroup encounters are more aggressive and violent during times of peak production of valuable and concentrated resources (Harrison, 1983); in blue monkeys, more intolerant intergroup encounters take place when more food is available (Thurau and Cords, 2024). Intergroup

encounters in bonobos, although non-aggressive, are also more frequent during times of high food availability (Lucchesi et al., 2020). In some other species and populations seasonality does not seem to influence the nature of intergroup relationships (Verreaux's Sifakas: Koch et al., 2016; Tibetan macaques: Zhao, 1997; Western gorillas: Cooksey et al., 2020). Globally, but this would require further systematic investigation across species and populations, a general trend is that low food availability does not increase intergroup conflicts, but rather the opposite applies: more food allows more energy, longer traveling distances and more resource allocation toward locomotion; also, more available food, especially those of high value, increases the odds of intergroup encounters as they attract more individuals.

2.3 Population density and intergroup dominance

Another factor explaining variation in IGC in primates is population density, directly related to the costs and benefits of defending resources. A comparative study of lethal aggression across the genus *Pan* (Wilson et al., 2014), found that population density determines the escalation of intergroup conflicts, with higher numbers of lethal intergroup aggressions occurring in communities living in higher population density. Similarly, in a population of colobus monkeys, as population grew, more intergroup encounters were witnessed especially when monopolizable food resources were available (Arseneau-Robar et al., 2024). In Japanese macaques, intergroup encounters were more frequent and aggressive in high density populations compared to low-density ones (Sugiura et al., 2002). As population density increases, the per-capita number of available resources decreases, leading to a need for territory expansion and/or increasing needs for territorial defence.

When compared across species of primates, with phylogeny being controlled, group size does not explain the propensity to be aggressive toward neighbours. Instead, variation in frequency of intergroup encounters, across the compared primate species, is mostly explained by differential and unequal distribution of food resources, reflecting the costs and benefits of resource defence (Majolo et al., 2020). However, the same study revealed that across primate species, larger groups are more likely to win encounters against smaller groups (Majolo et al., 2020). In general, smaller groups tend to avoid encounters, especially when outnumbered by opponents, as in gray-cheeked mangabeys (Brown, 2020); or larger groups displace smaller groups as in wedge-capped capuchins (Robinson, 1988), Japanese macaques (Sugiura et al., 2000) and chimpanzees (Lemoine et al., 2020a). Avoiding larger groups seems to be an adaptive strategy minimizing the risks. The mechanistic process of avoidance and displacement as function of relative group size, with larger groups dominating smaller groups, has been operationalized by the intergroup dominance hypothesis (Crofoot and Wrangham, 2010). This model proposes that IGC results in a group hierarchy at the population scale, in which the most dominant groups, who benefit from larger territories, which mediate fitness advantages through access to resources, are more likely to win outgroup contests. Territorial expansions via winning intergroup encounters and displacing neighbours increase feeding opportunities, reduce within-group feeding competition, and therefore offer reproductive benefits. Evidence of intergroup dominance can be found in wedge-capped capuchins, where individuals living in larger groups have a higher reproductive success than those living in smaller groups (Robinson, 1988). In Western chimpanzees, larger groups have larger territories and suffer less neighbour pressure than smaller groups, while reducing neighbour pressure results in shorter interbirth intervals and improved infant survival (Lemoine et al., 2020a and 2020b). In wild baboons, smaller groups displaced by larger groups suffered from short-term avoidance of key resources (Markham and al., 2015), and in Eastern chimpanzees, females living in larger home-ranges have shorter interbirth intervals (Williams et al., 2004) and increased body mass (Pusey et al., 2005). The intergroup dominance hypothesis is an appropriate model linking proximate mechanisms of intergroup interactions (how groups compete) and ultimate explanations of intergroup aggression (why groups compete).

2.4 Group composition, individual participation and collective action problem

Group composition influences individual participation to and thus outcomes of intergroup conflicts. The presence of infants reduces the likelihood of lactating females to participate to intergroup encounters in vervet monkeys (Arseneau-Robar et al., 2017) and in blue monkeys (Cords, 2007). Subordinate female common marmosets participate more to territory defence than reproductive ones (Lazaro-Perea, 2001). These patterns can be explained by the costs of infanticide that can occur during intergroup encounters. However, these patterns are not systematic, as in Verreaux's Sifaka where female participation to intergroup encounters is higher during the lactation period, which is also the period of food scarcity (Lewis et al., 2020). In this case, benefits of securing food resource outweigh the costs of infanticide. In contrast to female participation, male participation can be increased due to the number of infants present in a group: in Eastern chimpanzees, males who have sired more offspring participate more often to border patrols, hereby securing their inclusive fitness (Langergraber et al., 2017). Group composition, especially the number of adult males, impacts on the outcomes of intergroup conflicts. In wild Western chimpanzees, territories are larger in communities that contain more adult males, although the ability to secure a common home-range is guaranteed by efforts from the whole group (Lemoine et al., 2020a). In baboons, the number of adult males predicts the likelihood to win a contest (Markham et al., 2012). In vervet monkeys, the probability to win a contest is determined by the number

of participants, especially adult males whose participation is incited by adult females (Arseneau-Robar et al., 2016).

These considerations on the effect of group composition on intergroup conflict leads to the next point of discussion: individual participation. Intergroup conflicts involve action of a certain number of individuals, often unrelated, and present risks of injury or death, as well as opportunity costs. Therefore, individual participation may be limited because of "free-riders", who benefit from the collective action without paying the costs, especially when kin selection inclusive fitness benefits cannot be invoked to promote cooperation and collective action. Collective action problems arise if too many group members fail to participate. Individuals, depending on their specific attributes (sex and rank) may have different incentives to participate (Beehner and Kitchen, 2007). Generally, males tend to engage more in group aggression for mate defence, while females engage for resource defence, as in Verreaux's Sifaka (Lewis et al., 2020). Higher-ranked individuals are more likely to be involved as they have more to gain from resource defence. Reproductive factors matter, since the presence of dependent offspring and access to mates influence aggression, especially among females. In-group dynamics matter, as participation can depend on the behaviour of companions or allies and on the perceived benefits of intimidating rivals or exploring future group transfer opportunities. Interacting with neighbouring groups by the dispersing sex may be used to evaluate opportunities for future transfer or for mating opportunities. Dispersal systems may therefore explain differences in individual participation, where the resident sex has more to gain from territorial defence than dispersing individuals. In fact, the collective action problem is the main argument used to explain why violent and lethal intergroup relationships are rare in primates (Willems and Van Schaik, 2015). A comparative study found that collective action stricto sensu in primates is rarely involved in communal range defence and that territorial behaviour is better interpreted as the outcome of opportunistic and strategic individual-level decisions (Willems et al., 2015). Collective action problems explain why, across primates, home-range overlaps are twice as high in groups with multiple adults of both sexes as compared to groups with only a single adult (Willems et al., 2013). Linear increase of group size leads to collective action problems which may explain why, in some populations, group size is negatively correlated with participation and wining contest, as in Verreaux's Sifaka (Lewis et al., 2020) and in capuchins (Crofoot et al., 2008). In these cases, benefits of resource holding potential (group size) are undermined by collective action problems. After controlling for phylogenetic contrasts, E. P. Willems an C. P. Van Schaik (2015) found that collective action problems can be resolved in species being cooperative breeders (such as banded mongoose; Cant et al., 2002), in those characterized by philopatry of the dominant sex, and in those living in relatively small groups with few members of the dominant sex. We will see below how relevant these findings are regarding out-group conflicts in chimpanzees and humans.

2.5 History of interactions and familiarity

Variation in intergroup encounters, from tolerant to aggressive, is strongly linked to the history of interactions between neighbouring groups. Low rates of interactions mean a low degree of familiarity. Familiarity can also vary at an individual level, where members of the dispersing sex may have a longer interaction history with neighbours than the philopatric sex. The "dear enemy" effect implies less aggressive responses given to familiar versus unfamiliar neighbours, while the "nasty" neighbour effect implies stronger agonistic responses when facing familiar than unfamiliar opponents (Christensen and Radford, 2018). Some primates tend to follow one or the other strategy, like black-and-gold howler monkeys who respond more strongly to strangers than to familiar intruders (Holzmann and Córdoba, 2024). The response to intruders may however vary depending on the habitat and resource distribution, as in Diana monkeys showing nasty neighbour responses in high food availability habitats, but dear enemy responses in low food availability habitats (Decellieres et al., 2021). Wied's black-tuft-ear marmosets live in pairs and show agonistic intergroup interactions in the wild. In captivity, modulation of the familiarity with intruders modified the level of aggression expressed by residents, who were less aggressive toward familiar intruders than to unfamiliar, while the behaviour of intruders did not change with the degree of familiarity with residents (French et al., 1995), A longitudinal study on wild mountain gorillas tested the effect of familiarity on intergroup interactions (Mirville et al., 2018). Interactions were diverse, the majority being non-physically agonistic, while peaceful exchanges and physical aggression were less common. Peaceful interactions mostly involved opponents that contained familiar and related individuals, suggesting that the short dispersal distance of gorillas may facilitate kin-selected intergroup tolerance. Similar mechanisms of familiarity induced by dispersal and kin relations was inferred (Pisor and Surbeck, 2019) in lowland Western gorillas showing high rates of non-aggressive intergroup interactions. Familiarity could also partly explain generally peaceful intergroup relationships in bonobos (Furuichi, 2020). Bonobos are characterized by female dispersal and co-dominance of males and females, and females play a considerable role in reducing within-group aggression (Furuichi, 2011; Moscovice et al., 2019). Kin relatedness with females from neighbouring groups, regular interactions, and female coalitions against male aggression may explain the intergroup general peaceful nature of bonobos. The role of females as the emigrating sex in appeasing intergroup relationships was also emphasized in wild Western chimpanzees (Boesch et al., 2008) with females attempting to interrupt hostile interactions, and observations of affiliative behaviour between males and nulliparous female neighbours. In Eastern chimpanzees, female involvement in inter-

group encounters is much less common than in Western chimpanzees, and the majority of intergroup encounters involving females were aggressive, apart from very few cases of peaceful interaction with grooming between members of both sexes (Hashimoto et al., 2020).

2.6 Socio-ecological determinants of the intensification of intergroup conflicts

This brief review of the variability of intergroup relationships and conflicts across primates allows drawing some generic conclusions regarding the socio-ecological conditions leading to an intensification of intergroup conflicts. First, diet and resource distribution determine the intensity of IGC. Intergroup relationships are more hostile and exclusive, leading to territorial behaviour, for species relying on sparse, non-evenly distributed high-quality food resources. Depending on the distribution of resources, variable resource defence strategies can be adopted, leading to varying levels of range overlap and territoriality. Border defence strategy appears to yield more intense territorial behaviour, as in spider monkeys (Aureli et al., 2006) and chimpanzees (Mitani and Watts, 2001). However, the economic defensibility of a given area, determined by the costs and benefits of range defence, can only occur when sufficient resources are available to spend energy in this activity and/or when resource at stake are of important value. Energetic expenditures trade-offs render territorial behaviour season-dependent and energy-dependent. A remarkable pattern is that high food availability tends to increase intergroup conflicts rather than reducing them. Patterns of intergroup dominance arise, with larger and more powerful group dominating smaller ones, with some extreme cases of local extinction of neighbours and expansion of territories (Mitani et al., 2010). Intergroup dominance provides an evolutionary pathway explaining why being territorial. Complexity of individual participation seems to be more tied to individuals' characteristics than to ecological conditions. Males and females may defend a range for different reasons (mate versus resource defence). Motivation for participating to intergroup conflicts depends on individual sex and social status and may be impaired by intersexual conflicts as seen in vervet monkeys where females "punish" males that do not participate to out-group conflicts by reducing their grooming interactions with them (Arseneau-Robar et al., 2016). Individual participation also depends on group composition, such as the number of infants and adult males. Dispersal systems lead to variable history of interactions and incentives to participate but can also reduce the displayed violence and aggressivity, hereby constituting a key for more peaceful intergroup relationships. Variability in individual participation causes however collective action problems and most of primate territorial conflicts seem driven by individual incentives rather than by collective action. This leads to the next part of this essay: when and how can collective action problems be solved, and is this the key for more violent, intense and lethal intergroup conflicts, as seen in humans and chimpanzees?

3. MECHANISMS OF INTERGROUP CONFLICTS IN CHIMPANZEES

3.1 Patterns of chimpanzee territorial behaviour

Chimpanzees live in multi-male multi-female communities composed of related and unrelated individuals, females usually disperse at sexual maturity while males are philopatric (Goodall, 1986; Boesch et Boesch-Achermann, 2000). Social dynamics of chimpanzees are characterized by fission-fusion, where individuals within a community form temporary sub-groupings of variable length and composition. Patterns of fission-fusion vary across populations, in response to ecological conditions, with smaller parties in periods of low food availability (Lehmann et al., 2007). Association patterns between males and females are variable, with some populations characterized by a male-bonded social system, where males home-range encompasses several smaller more or less segregated female core areas. Other populations present a bisexually-bonded social system, where males and females occupy a similar home-range and mixed-sexed parties are more common (Lemoine et al., 2019).

Patterns of territorial behaviour in chimpanzee populations have been extensively described elsewhere (e.g. see Wilson and Wrangham, 2003; Wilson, 2013). First, chimpanzee territorial behaviour is characterized by border defence strategies, with regular border patrols in the periphery of the territory, where individuals travel silently in a coordinated manner, search for signs of neighbours, sniff shrubs and saplings, and stop regularly to listen to the surroundings (Mitani and Watts, 2001 and 2005). Parties undertaking border patrols are more cohesive and larger than non-patrol parties (Samuni et al., 2017). Given their coordinated and cohesive aspect, chimpanzee border patrols constitute a striking example of collective action (Lemoine et al., 2022). Individuals participating to border patrols are mostly males, especially in Eastern chimpanzees (Mitani and Watts, 2005), but adult females and younger individuals can also participate, as in the Western chimpanzees of Taï (Samuni et al., 2017 ; Samuni et al., 2019a). It can be argued that border patrols are low-risk activities and that individuals have little to lose to participate. However, undertaking border patrols is energetically costly, bearing opportunity costs (Amsler, 2009) and can be risky, given the odds to encounter hostile neighbours in overlap areas. However, it is true that risk-minimizing strategies, such as elevation usage to detect neighbours from a distance, can reduce the odds of encountering outnumbering neighbours (Lemoine et al., 2023). Such risk-minimizing strategy may however be an adaptive consequence to the costs inherent to intergroup conflicts. Fitness advantages deriving from border patrols include securing and increasing a feeding territory (Wil-

son, 2013; Mitani et al., 2010), and protection of current reproductive investment for males (Langergraber et al., 2017). Securing and expanding a territory reduces within-group feeding competition and improves group members fitness. Individual participation to border patrols is explained by self-interested benefits, such as securing current reproductive fitness (infant protection), but also by long-term collective benefits, such as future territory and group size increase (Langergraber et al., 2017).

In chimpanzees, border patrols regularly lead to intergroup encounters. They usually take place in the periphery of the range between neighbouring communities, correspond to distant vocal exchanges, which can escalate into direct encounters with visual and/or physical contact, during which individuals chase and attack the out-group (Goodall, 1986; Boesch and Boesch-Achermann, 2000; Wrangham and Glowacki, 2012). Detecting neighbours triggers signs of excitement, affiliative behaviours but also stress. Intergroup encounters are extremely hostile, stressful (Wittig et al., 2016; Samuni et al., 2019b), with strong signs of xenophobia and can escalate into lethal aggression (Wilson et al., 2014). Attackers in lethal cases are in majority adult males, while victims may also include females, juveniles and infants of both sexes (fig. 1; Wilson et al., 2014). Rates of intergroup killing across chimpanzee populations are comparable with rates in subsistence hunter-gatherer and farmer human populations (Wrangham et al., 2006). Lethal aggression takes the form of coalitionary aggression, facilitated by differences in numbers (Wrangham, 1999), where individuals, both males and females, gang up against a victim at minimum costs. The fission-fusion dynamics of chimpanzees, where parties vary in size and composition, creates the conditions for numerical differences between opponents, which has been operationalized by the imbalance of power hypothesis (Wrangham, 1999). The imbalance of power explains why chimpanzees can kill neighbours when numerical conditions allow for it. Numerical assessment has been demonstrated in chimpanzees in both wild Eastern and Western chimpanzees (Wilson et al., 2001 and 2002; Herbinger et al., 2009), and there is growing evidence that chimpanzees gather pre-emptively information on odds in numbers before approaching or retreating from neighbours at minimum risk (Lemoine et al., 2023). Rates of intergroup killings are variable across populations, with high rates occurring in high population density and for communities containing more adult males (Wilson et al., 2014). However, these factors may not directly impact on rates of killings but rather, in combination with ecological conditions, modify within-group competition and in-group social cohesion, which in turn influence the chance for lethal intergroup conflict. For instance, as compared to some Eastern chimpanzees, Western chimpanzees are more gregarious, due to more predictable food availability and higher predation pressure (Boesch, 1991 and 2019), they display lower rates of fission-fusion and are typically bisexually-bonded (Lemoine et al., 2019). In contrast, in some Eastern chimpanzee populations, females occupy smaller home-ranges and are considered less gregarious than males (Kahlenberg et al., 2008). These between-population differences in social dynamics and grouping patterns lead to a less pronounced imbalance of power in the more gregarious populations and thus reduces the chances to observe lethal outcomes.

These typical territorial behaviours are ubiquitous across chimpanzee populations, as border patrols and violent intergroup encounters, including killings, have been observed in most studied populations (reviewed in Lemoine et al., 2022). Chimpanzee territorial behaviour conveys substantial benefits, mostly centered around securing and increasing a feeding territory. Several hypotheses have been put forward to explain what chimpanzees compete for (Williams et al., 2004), including excluding competitors, protecting offspring and mates, attracting mates and protecting a feeding ground. Even if killing a neighbour directly suppresses competitors, the main outcome of intergroup conflicts is territory expansion, as observed in several populations (Goodall, 1986; Mitani et al. 2010; Nishida et al., 2010). Compatible with the intergroup dominance hypothesis, these territorial expansions demonstrate that chimpanzees mostly compete over a feeding ground. The mate attraction hypothesis has received, so far, less empirical support given that territorial expansion did not systematically lead to an increase of the number of females (Williams et al., 2004), despite few examples of annexation of the territory of females from a neighbouring community, after local extinction of adult males (Nishida et al., 2010; Lemoine et al., 2019).

Territorial behaviour in wild chimpanzees is thus explained by several factors: ultimately, chimpanzees compete for space containing enough resources, and outcomes of winning conflicts provide reproductive success benefits, such as better body condition, faster reproductive rates and higher infant survival. Why then killing neighbours rather than repulsing them, as seen in other primates? The ultimate answer is rather why not killing, given that conditions of a strong imbalance of power can lead to an escalation of violence, up to lethal casualties, at a very low cost for the attackers. Costs of killing are thus reduced by numerical asymmetries. Proximately, how communities of chimpanzees compete can be answered by numerical assessment abilities, by the adoption of pre-emptive behaviour to detect neighbours and minimize risks, by ecological conditions influencing grouping patterns, but importantly by cohesive and coordinated collective actions.

3.2 Collective action, social bonding and parochial cooperation

Chimpanzee territorial behaviour is a striking example of collective action, coupled with a strong sense of "us versus they", as observed in human intergroup conflicts. Chimpanzees regularly cooperate with related and unrelated members of their community, with coordinated prey hunting, polyadic grooming, border patrols and intergroup encounters. In contrast to other primates, collective action during communal range defence seems common in

Fig. 1 – A. Two years old female Western chimpanzee of the North-East group. Victim of an intergroup killing that took place in July 2015 in the Taï National Park she was killed by three adult males from North group, while her mother was trapped by six adult females. Her mother could escape. B. Close-up photo of the same individual, showing a puncture on the forehead (red circle) caused by a bite from one of the attackers.

chimpanzees. How do they solve collective action problems, and what are the mechanisms maintaining social cohesion and cooperation among unrelated individuals, especially in risky situations allowing free-riding?

First, collective action problems can be solved in species where the dominant sex is philopatric and where effective territorial defence is critical for reproductive success and survival (Willems et al., 2013). Male chimpanzees are philopatric and, unlike bonobos they are dominant over females, and effective territorial defence impacts on reproductive success and survival. Higher costs of territorial defence should elicit a stronger collective response by in-group individuals to secure fitness benefits (Samuni et al., 2019b), so in-group cooperation during out-group conflicts is more pronounced. Second, there is now growing evidence, in chimpanzees but also in other primates (Majolo et al., 2016), that social cohesion, especially among unrelated individuals, is reinforced by and during out-group conflicts. Chimpanzee parties are larger in times of intense territoriality, engagement in territorial behaviour predicts reduced in-group male aggression (Samuni et al., 2019b), and in-group cohesion is increased in response to simulated out-group threats (Brooks et al., 2021). Male chimpanzees are more likely to join patrols with males with whom they groomed more (Mitani et Watts, 2001), and males and females participate to intergroup encounters more when adult maternal kin or non-kin social bond partners are present (Samuni et al., 2021). Strong, stable and lasting social relationships seem determinant in successful cooperative territoriality, potentially reducing the risks of defection (Samuni et al., 2021). Chimpanzees build strong social ties among unrelated individuals (Mitani et al., 2000; Langergraber et al., 2009; fig. 2), which enable long-term collective action at the group scale. However, strong social ties must be associated with a stable interaction history between partners, so that individuals can benefit one another over time in a predictable way, especially to support reciprocity. Increased interaction predictability of support between bonded partners can decrease defection during collective actions by synergistically motivating participation and increasing coordination (Samuni et al., 2021). On a proximate level, the oxytocinergic (and arginin-vasopressin) systems play an important role in maintaining social cohesion, but also in promoting out-group hostility as observed in chimpanzees and humans. The oxytocinergic system offers a physiological pathway maintaining group-level cooperation and out-group hostility, perpetuating the feeling of "us versus they".

The articulation of group-level cooperation and out-group hostility has been operationalized with the parochial cooperation model (Lemoine et al., 2022; here fig. 3). In this model, individuals in the in-group are familiar with each other, and social ties, constructed through repeated affiliative interactions and promoted by the oxytocinergic system, constitute a cement by which non-related individuals maintain group-level cooperation. Social ties counter-act collective action problems, leading to better group-level cooperation which, in turn, increases the group competitive ability and winning potential in intergroup conflicts, thereby reducing the negative effects of out-group conflicts on fitness. Strong IGC reinforces in-group favouritism and cohesion, strengthening the cementing power of the social ties, and reinforces out-group hostility through the mobilisation of the oxytocinergic system (Triki et al., 2022). Repeated negative interactions with neighbours may in turn reinforce out-group hostility and xenophobic reactions.

In contrast to chimpanzees, bonobos are less xenophobic and more tolerant during intergroup encounters, showing intergroup affiliative behaviour such as food sharing (Fruth et Hohmann, 2018), although with cross-population variations in hostility (Jaeggi et al., 2016; Fruth and Hohmann, 2018). Reduced IGC in bonobos, likely due to ecological conditions with more abundant and predictable food and female dominance, contrasts with the higher hostility observed in chimpanzees. Given the derived nature of these differences and the more recent process of self-domestication that bonobos underwent (Hare et al., 2012), resulting in reduction of reactive aggression coupled with female co-dominance, it is likely that violent intergroup interactions in Hominins were already present in our last common ancestor (LCA) with both ape species, to the condition that this LCA lived in similar socio-ecological conditions than chimpanzees.

In humans, the parochial altruism hypothesis (Choi and Bowles, 2007) has been proposed to explain the tendency for in-group favouritism and out-group hostility (ethnocentrism), suggesting that out-group conflicts drive in-group cohesion, and that cooperation with non-kin and warfare co-evolved (De Dreu et al., 2014). In this model, groups with more individuals favouring the in-group over the out-group (parochialism) are more cooperative during out-group conflicts. Winning conflicts provides substantial fitness benefits, reinforcing the adaptive value of the parochial cooperative phenotype. The oxytocinergic system could be a potential modulator of human large-scale cooperation (Hurlemann and Marsh, 2017). At some point during human evolution there was a functional expansion of the system, triggering cooperation in response to an outside threat even amongst unfamiliar individuals. Direct reciprocity could be a mechanism enabling long-term affiliative social relationships in small hunter-gatherer societies, where repeated interaction histories between community members play a predictive role in participation to group cooperation (Marlowe and al., 2011; Von Rueden et al., 2019). This suggests that some group level cooperation in humans – if only at a small scale – could be explained following the parochial cooperation model. However, given that the co-evolution of cooperation and warfare is sensitive to population structure (Dyble, 2021) and that expressions of parochial altruism in humans is variable across individuals, groups and situations (Pisor and Ross, 2024), large-scale cooperation in humans (Boyd and Richerson, 1989) requires further explanations mobilising cultural incentives to avoid free-riders, such as punishment, normativity, and prestige.

Fig. 2 – Two Western chimpanzee adult males grooming, with hand clasp, a typical sign of strong affiliation and social bond among partners.

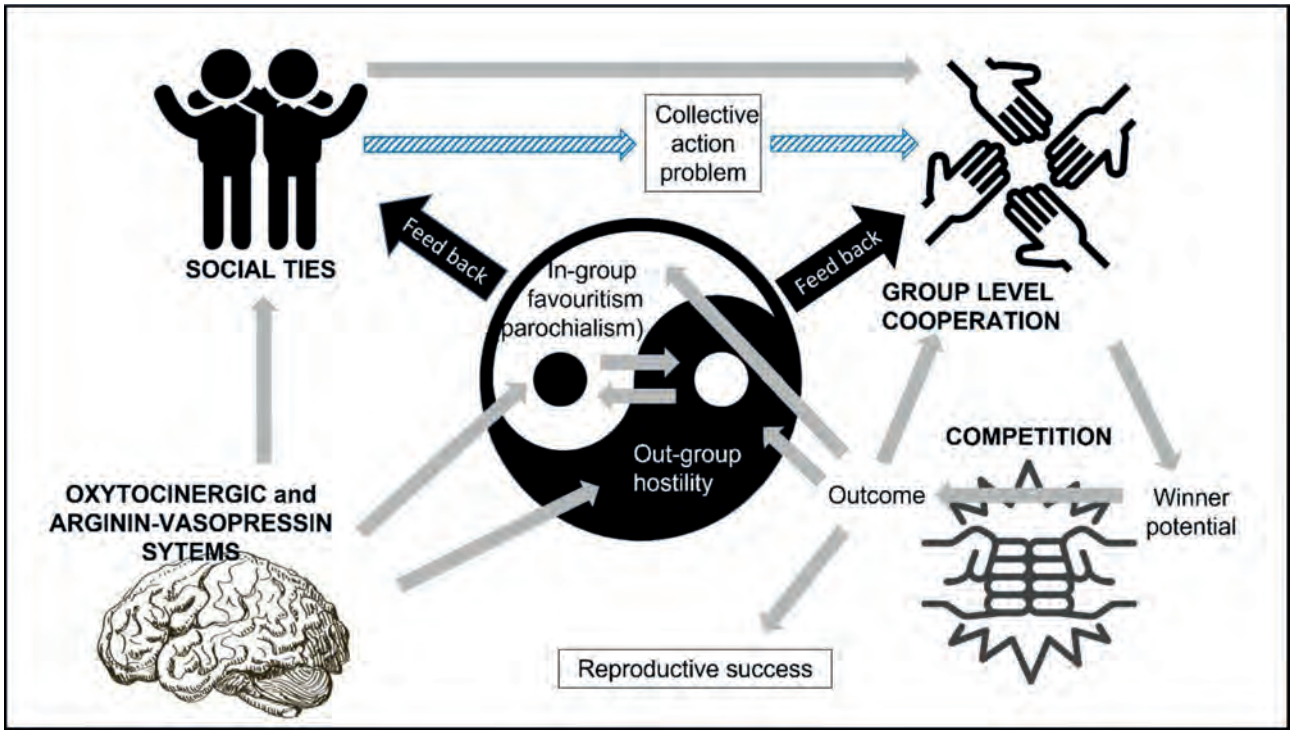

Fig. 3 – Parochial cooperation model (after Lemoine et al., 2022).
The grey arrows represent positive effects, while the shaded blue arrows represent negative effects.

CONCLUSIONS

The purpose of this review was to propose an overview of intergroup conflicts in non-human primates, to extract some generalities on mechanisms and pathways toward an intensification of intergroup conflicts. In brief, intergroup conflicts in primates escalate when resources are worth fighting for, when seasonal and ecological conditions allow for encounters between groups, when asymmetries in power at the group level can occur, and when interactions history reinforces isolation. However, sex dispersal and individual motivations impair participation, leading to collective action problems. Those can be solved by philopatry of the dominant sex and stable and relatively small groups allowing for predictable and lasting social relationships where social ties reinforce group-level cooperation and reduces defection. Substantial fitness benefits yield from territorial expansion, and a strong sense of xenophobia is promoted by physiological pathways and history of interactions. The parochial cooperation model explains how group-level cooperation is reinforced and maintained by intergroup conflicts, promoting xenophobia and a strong in-group feeling with exclusion of strangers, as noted in many aspects of human behaviour. Some physiological responses, preserved across evolutionary times, can be mobilized differently, as in bonobos, so rather than being purely biologically induced, social constructions of the "other" and the "us versus they" are promoted by particular social and environmental conditions.

Acknowledgments: The author is extremely grateful to the University of Toulouse Jean-Jaurès, the laboratory TRACES and the Société Préhistorique Française for inviting me to contribute to the colloquium "Le corps de mon ennemi" in April 2024, with a special thank you to the scientific committee, Dr Christophe Darmangeat, Dr Jean-Marc Pétillon, Dr Nicolas Teyssandier and Arthur Gicqueau. This research benefited from the support of the Taï Chimpanzee Project, the Max Planck Society, the University of Cambridge, and the McDonald Institute for Archaeological Research. This research has been funded by the D M McDonald Grants and Awards Fund (Easter call 2022 and Easter call 2023) and from the British Academy Leverhulme Small Research Grant (SRG2223\231596).

Sylvain Lemoine
Department of Archaeology, University of Cambridge, Cambridge, United Kingdom
sl2079@cam.ac.uk

REFERENCES

AMSLER S. J. (2010) – Energetic costs of territorial boundary patrols by wild chimpanzees, *American Journal of Primatology: Official Journal of the American Society of Primatologists*, 72, 2, pp. 93–103.

ARSENEAU-ROBAR T. J. M., TAUCHER A. L., MÜLLER E., VAN SCHAIK C., BSHARY R., WILLEMS E. P. (2016) – Female monkeys use both the carrot and the stick to promote male participation in intergroup fights, *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 283, 1843, p. 20161817.

ARSENEAU-ROBAR T. J. M., TAUCHER A. L., SCHNIDER A. B., VAN SCHAIK C. P., WILLEMS E. P. (2017) – Intra- and interindividual differences in the costs and benefits of intergroup aggression in female vervet monkeys, *Animal Behaviour*, 123, pp. 129–137.

ARSENEAU-ROBAR T. J., TEICHROEB J. A., MACINTOSH A. J. J., SAJ T. L., GLOTFELTY E., LUCCI S., SICOTTE P., WIKBERG E. C. (2024) – When population growth intensifies intergroup competition, female colobus monkeys free-ride less, *Scientific Reports*, 14, 1, p. 14363.

AURELI F., SCHAFFNER C. M., VERPOOTEN J., SLATER K., RAMOS-FERNANDEZ G. (2006) – Raiding parties of male spider monkeys: Insights into human warfare?, *American Journal of Physical Anthropology*, 131, 4, pp. 486–497.

BEEHNER J., KITCHEN D. (2007) – Factors affecting individual participation in group-level aggression among non-human primates, *Behaviour*, 144, 12, pp. 1551–1581.

BOESCH C. (1991) – The effects of leopard predation on grouping patterns in forest chimpanzees, *Behaviour*, pp. 220–242.

BOESCH C., BOESCH-ACHERMANN H. (2000) – *The chimpanzees of the Taï Forest: Behavioural ecology and evolution*, Oxford, Oxford University Press, 316 p.

BOESCH C., CROCKFORD C., HERBINGER I., WITTIG R., MOEBIUS Y., NORMAND E. (2008) – Intergroup conflicts among chimpanzees in Taï National Park: Lethal violence and the female perspective, *American Journal of Primatology*, 70, 6, pp. 519–532.

BOESCH C. (2019) – War and peace in the Taï chimpanzee forest: Running a long-term chimpanzee research project, in C. Boesch, R. Witting, C. Crockford, L. Vigilant, T. Deschner and F. Leendertz (ed.), *The Chimpanzees of the Taï Forest: 40 Years of Research*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-27.

BOULESTIN B. (2020) – Ceci n'est pas une guerre (mais ça y ressemble) : entre doctrine et sémantique, comment aborder la question de la guerre préhistorique ?, *PALEO,* 30, 2, pp. 36–56.

BOYD R., RICHERSON P. J. (1989) – The evolution of indirect reciprocity, *Social Networks*, 11, 3, pp. 213–236.

BROOKS J., ONISHI E., CLARK I. R., BOHN M., YAMAMOTO S. (2021) – Uniting against a common enemy: Perceived outgroup threat elicits ingroup cohesion in chimpanzees, *PloS one*, 16, 2, e0246869.

BROWN M. (2013) – Food and range defence in group-living primates, *Animal Behaviour*, 85, 4, pp. 807–816.

BROWN M. (2020) – Detecting an effect of group size on individual responses to neighboring groups in gray-cheeked mangabeys (*Lophocebus albigena*), *International Journal of Primatology*, 41, 2, p. 287-304.

BROWN M., CROFOOT M. (2013) – Social and spatial relationships between primate groups, in E. J. Sterling, N. Bynum et M. E. Blair (ed.), *Primate ecology and conservation: A handbook of techniques*, Oxford, Oxford University Press, pp. 151-176.

CANT M. A., OTALI E., MWANGUHYA F. (2002) – Fighting and mating between groups in a cooperatively breeding mammal, the banded mongoose, *Ethology*, 108, 6, pp. 541–555.

CHAPMAN C. A., ROTHMAN J. M. (2009) – Within-species differences in primate social structure: evolution of plasticity and phylogenetic constraints, *Primates*, 50, 1, pp. 12–22.

CHOI J.-K., BOWLES S. (2007) – The coevolution of parochial altruism and war, *Science*, 318, 5850, pp. 636–640.

CHRISTENSEN C., RADFORD A. N. (2018) – Dear enemies or nasty neighbors? Causes and consequences of variation in the responses of group-living species to territorial intrusions, *Behavioral Ecology*, 29, 5, pp. 1004–1013.

COOKSEY K., SANZ C., EBOMBI T. F., MASSAMBA J. M., TEBERD P., MAGEMA E., ABEA G., PERALEJO J. S. O., KIENAST I., STEPHENS C., MORGAN D. (2020) – Socioecological factors influencing intergroup encounters in western lowland gorillas (*Gorilla gorilla gorilla*), *International Journal of Primatology*, 41, 2, pp. 181–202.

CORDS M. (2007) – Variable participation in the defense of communal feeding territories by blue monkeys in the Kakamega Forest, Kenya, *Behaviour*, 144, 12, pp. 1537–1550.

CROFOOT M. C., WRANGHAM R. W. (2010) – Intergroup Aggression in Primates and Humans: The Case for a Unified Theory, in P. M. Kappeler and J. Silk (ed.), *Mind the Gap*, Berlin, Heidelberg, Springer, pp. 171–195.

CROFOOT M. C., GILBY I. C., WIKELSKI M. C., KAYS R. W. (2008) – Interaction location outweighs the competitive advantage of numerical superiority in *Cebus capucinus* intergroup contests, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 105, 2, pp. 577–581.

DARMANGEAT C. (2019) – Vanished wars of Australia: The archeological invisibility of aboriginal collective conflicts, *Journal of Archaeological Method and Theory*, 26, 4, pp. 1556–1590.

DE DREU C. K., BALLIET D., HALEVY N. (2014) – Parochial cooperation in humans: Forms and functions of self-sacrifice in intergroup conflict, *Advances in Motivation Science*, 1, pp. 1–47.

DECELLIERES M., ZUBERBÜHLER K., LEÓN J. (2021) – Habitat-dependent intergroup hostility in Diana monkeys, Cercopithecus diana, *Animal Behaviour*, 178, pp. 95–104.

DORAN D. (1997) – Influence of seasonality on activity patterns, feeding behavior, ranging, and grouping patterns in Taï Chimpanzees, *International Journal of Primatology*, 18, 2, pp. 183–206.

DUGATKIN L. A. (1997) – The Evolution of Cooperation, *BioScience*, 47, 6, pp. 355–362.

DYBLE M. (2021) – The evolution of altruism through war is highly sensitive to population structure and to civilian and fighter mortality, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 118, 11, p. e2011142118.

FRENCH J. A., SCHAFFNER C. M., SHEPHERD R. E., MILLER M. E. (1995) – Familiarity with intruders modulates agonism towards outgroup conspecifics in Wied's Black-tufted-ear Marmoset (*Callithrix kuhli*: Primates, Callitrichidae), *Ethology*, 99, 1-2, pp. 24–38.

FRUTH B., HOHMANN G. (2018) – Food sharing across borders: First observation of intercommunity meat sharing by Bonobos at LuiKotale, DRC, *Human Nature*, 29, 2, pp. 91–103.

FURUICHI T. (2011) – Female contributions to the peaceful nature of bonobo society, *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*, 20, 4, pp. 131–142.

FURUICHI T. (2020) – Variation in intergroup relationships among species and among and within local populations of African Apes, *International Journal of Primatology*, 41, 2, pp. 203–223.

GAT A. (2008) – *War in human civilization*, Oxford, Oxford University Press, 840 p.

GÓMEZ J. M., VERDÚ M., GONZÁLEZ-MEGÍAS A., MÉNDEZ M. (2016) – The phylogenetic roots of human lethal violence, *Nature*, 538, 7624, pp. 233–237.

GOODALL J. (1986) –*The chimpanzees of Gombe: Patterns of behavior*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 673 p.

HARE B., WOBBER V., WRANGHAM R. (2012) – The self-domestication hypothesis: Evolution of bonobo psychology is due to selection against aggression, *Animal Behaviour*, 83, 3, pp. 573–585.

HARRISON M. J. (1983) – Territorial behaviour in the green monkey, *Cercopithecus sabaeus*: seasonal defense of local food supplies, *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 12, pp. 85–94.

HASHIMOTO C., ISAJI M., MOURI K., TAKEMOTO H. (2020) – Intergroup encounters of Chimpanzees (Pan troglodytes) from the female perspective, *International Journal of Primatology*, 41, 2, pp. 171–180.

HERBINGER I., PAPWORTH S., BOESCH C., ZUBERBÜHLER K. (2009) – Vocal, gestural and locomotor responses of wild chimpanzees to familiar and unfamiliar intruders: A playback study, *Animal Behaviour*, 78, 6, pp. 1389–1396.

HOLZMANN I., CÓRDOBA R. S. (2024) – Individual vocal recognition and dear enemy effect in the black-and-gold howler monkey (*Alouatta caraya*), *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 78, 4, https://doi.org/10.1007/s00265-024-03469-0

HURLEMANN R., MARSH N. (2017) – Deciphering the modulatory role of oxytocin in human altruism, *Reviews in the Neurosciences*, 28, 4, pp. 335–342.

JAEGGI A. V., BOOSE K. J., WHITE F. J., GURVEN M. (2016) – Obstacles and catalysts of cooperation in humans, bonobos, and chimpanzees: behavioural reaction norms can help explain variation in sex roles, inequality, war and peace, *Behaviour*, 153, 9-11, pp. 1015–1051.

KAHLENBERG S. M., EMERY THOMPSON M., WRANGHAM R. W. (2008) – Female competition over core areas in Pan troglodytes schweinfurthii, Kibale National Park, Uganda, *International Journal of Primatology*, 29, 4, pp. 931–947.

KAMILAR J. M., COOPER N. (2013) – Phylogenetic signal in primate behaviour, ecology and life history, *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 368, 1618, rstb.2012.0341, 20120341.

KELLY R. C. (2000) – *Warless societies and the origin of war*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 192 p.

KISSEL M., KIM N. C. (2019) – The emergence of human warfare: Current perspectives, *American Journal of Physical Anthropology*, 168, S67, pp. 141–163.

KOCH F., SIGNER J., KAPPELER P. M., FICHTEL C. (2016) – Intergroup encounters in Verreaux's sifakas (*Propithecus verreauxi*): Who fights and why?, *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 70, 5, pp. 797–808.

KRUPP D. B., MACIEJEWSKI W. (2022) – The evolution of extraordinary self-sacrifice, *Scientific Reports*, 12, 90, https://doi.org/10.1038/s41598-021-04192-w

LANGERGRABER K., MITANI J., VIGILANT L. (2009) – Kinship and social bonds in female chimpanzees (*Pan troglodytes*), *American Journal of Primatology*, 71, 10, pp. 840–851.

LANGERGRABER K. E., WATTS D. P., VIGILANT L., MITANI J. C. (2017) – Group augmentation, collective action, and territorial boundary patrols by male chimpanzees, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 114, 28, pp. 7337–7342.

LAZARO-PEREA C. (2001) – Intergroup interactions in wild common marmosets, *Callithrix jacchus*: Territorial defence and assessment of neighbours, *Animal Behaviour*, 62, 1, pp. 11–21.

LEHMANN J., KORSTJENS A. H., DUNBAR R. I. M. (2007) – Fission–fusion social systems as a strategy for coping with ecological constraints: A primate case, *Evolutionary Ecology*, 21, 5, pp. 613–634.

LEMOINE S., CROCKFORD C., WITTIG R. M. (2019) – Spatial integration of unusually high numbers of immigrant females into the south group: Further support for the bisexually-bonded model in Taï chimpanzees, in C. Boesch and H. Boesch-Achermann (ed.), *The chimpanzees of the Taï Forest: Behavioural ecology and evolution*, Oxford, Oxford University Press, pp. 159–177.

LEMOINE S., BOESCH C., PREIS A., SAMUNI L., CROCKFORD C., WITTIG ROMAN M (2020a) – Group dominance increases territory size and reduces neighbour pressure in wild chimpanzees, *Royal Society Open Science*, 7, 5, 200577.

LEMOINE S., PREIS A., SAMUNI L., BOESCH C., CROCKFORD C., WITTIG ROMAN M. (2020b) – Between-group competition impacts reproductive success in wild chimpanzees, *Current Biology*, 30, 2, pp. 312–318.

LEMOINE S. R., SAMUNI L., CROCKFORD C., WITTIG R .M. (2022) – Parochial cooperation in wild chimpanzees: a model to explain the evolution of parochial altruism, *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 377, 1851, 20210149.

LEMOINE S. R., SAMUNI L., CROCKFORD C., WITTIG R. M. (2023) – Chimpanzees make tactical use of high elevation in territorial contexts, *PLoS Biology*, 21, 11, e3002350.

LEWIS R. J., SANDEL A. A., HILTY S., BARNETT S. E. (2020) – The collective action problem but not numerical superiority explains success in intergroup encounters in Verreaux's sifaka (*Propithecus verreauxi*): Implications for individual participation and free-riding, *International Journal of Primatology*, 41, 2, pp. 305–324.

LUCCHESI S., CHENG L., JANMAAT K., MUNDRY R., PISOR A., SURBECK M. (2020) – Beyond the group: How food, mates, and group size influence intergroup encounters in wild bonobos, *Behavioral Ecology*, 31, 2, pp. 519–532.

MAJOLO B., DE BORTOLI VIZIOLI A., LEHMANN J. (2016) – The effect of intergroup competition on intragroup affiliation in primates, *Animal Behaviour*, 114, pp. 13–19.

MAJOLO B., DEBORTOLI VIZIOLI A., MARTÍNEZ-ÍÑIGO L., LEHMANN J. (2020) – Effect of group size and individual characteristics on intergroup encounters in primates, *International Journal of Primatology*, 41, 2, pp. 325–341.

MARKHAM A. C., ALBERTS S. C., ALTMANN J. (2012) – Intergroup conflict: Ecological predictors of winning and consequences of defeat in a wild primate population, *Animal Behaviour*, 84, 2, pp. 399–403.

MARKHAM A. C., GESQUIERE L. R., ALBERTS S. C., ALTMANN J. (2015) – Optimal group size in a highly social mammal, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 112, 48, pp. 14882–14887.

MARLOWE F. W., BERBESQUE J. C., BARRETT C., BOLYANATZ A., GURVEN M., TRACER D. (2011) – The 'spiteful' origins of human cooperation, *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 278, 1715, pp. 2159–2164.

MEAD M. (2015) – Warfare is only an invention—not a biological necessity, in R. Betts (ed.), *Conflict after the Cold War*, Abingdon, Routledge, pp. 254–258.

MIRVILLE M. O., RIDLEY A. R., SAMEDI J. P. M., VECELLIO V., NDAGIJIMANA F., STOINSKI T. S., GRUETER C. C. (2018) – Low familiarity and similar 'group strength' between opponents increase the intensity of intergroup interactions in mountain gorillas (*Gorilla beringei beringei*), *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 72, 178, https://doi.org/10.1007/s00265-018-2592-5

MITANI J. C., RODMAN P. S. (1979) – Territoriality: The relation of ranging pattern and home range size to defendability, with an analysis of territoriality among primate species, *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 5, 3, pp. 241–251.

MITANI J. C., WATTS D. (2001) – Boundary patrols and intergroup encounters in wild chimpanzees, *Behaviour*, 138, 3, pp. 299–327.

MITANI J. C., WATTS D. P. (2005) – Correlates of territorial boundary patrol behaviour in wild chimpanzees, *Animal Behaviour*, 70, 5, pp. 1079–1086.

MITANI J. C., MERRIWETHER D. A., ZHANG C. (2000) – Male affiliation, cooperation and kinship in wild chimpanzees, *Animal behaviour*, 59, 4, pp. 885–893.

MITANI J. C., WATTS D. P., AMSLER S. J. (2010) – Lethal intergroup aggression leads to territorial expansion in wild chimpanzees, *Current Biology*, 20, 12, R507-R508.

MOSCOVICE L. R., SURBECK M., FRUTH B., HOHMANN G., JAEGGI A. V., DESCHNER T. (2019) – The cooperative sex: Sexual interactions among female bonobos are linked to increases in oxytocin, proximity and coalitions, *Hormones and Behavior*, 116, 104581.

NISHIDA T., HIRAIWA-HASEGAWA M., HASEGAWA T., TAKAHATA Y. (2010) – Group extinction and female transfer in wild chimpanzees in the Mahale National Park, Tanzania, *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 67, 1-4, pp. 284–301.

OTTERBEIN K. F. (1999) – A History of Research on Warfare in Anthropology, *American Anthropologist*, 101, 4, pp. 794–805.

PISOR A. C., SURBECK M. (2019) – The evolution of intergroup tolerance in nonhuman primates and humans, *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*, 28, 4, pp. 210–223.

PISOR A. C., ROSS C. T. (2024) – Parochial altruism: What it is and why it varies, *Evolution and Human Behavior*, 45, 1, pp. 2–12.

PUSEY A. E., OEHLERT G. W., WILLIAMS J. M., GOODALL J. (2005) – Influence of ecological and social factors on body mass of wild Chimpanzees, *International Journal of Primatology*, 26, 1, pp. 3–31.

ROBINSON J. G. (1988) – Group size in wedge-capped capuchin monkeys *Cebus olivaceus* and the reproductive success of males and females, *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 23, 3, pp. 187–197.

SAMUNI L., PREIS A., MUNDRY R., DESCHNER T., CROCKFORD C., WITTIG R. M. (2017) – Oxytocin reactivity during intergroup conflict in wild chimpanzees, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 114, 2, pp. 268–273.

SAMUNI L., MIELKE A., PREIS A., CROCKFORD C., WITTIG R. (2019a) – Intergroup competition enhances chimpanzee (*Pan troglodytes verus*) in-group cohesion, *International Journal of Primatology*, 41, pp. 342–362.

SAMUNI L., PREIS A., DESCHNER T., WITTIG R. M., CROCKFORD C. (2019b) – Cortisol and oxytocin show independent activity during chimpanzee intergroup conflict, *Psychoneuroendocrinology*, 104, pp. 165–173.

SAMUNI L., CROCKFORD C., WITTIG ROMAN M. (2021) – Group-level cooperation in chimpanzees is shaped by strong social ties, *Nature Communications*, 12, 1, https://doi.org/10.1038/s41467-020-20709-9

SEILER N., BOESCH C., MUNDRY R., STEPHENS C., ROBBINS M. M. (2017) – Space partitioning in wild, non-territorial mountain gorillas: The impact of food and neighbours, *Royal Society Open Science*, 4, 11, 170720.

STERCK E. H., WATTS D. P., VAN SCHAIK C. P. (1997) – The evolution of female social relationships in nonhuman primates, *Behavioral ecology and sociobiology*, 41, 5, pp. 291–309.

SUGIURA H., SAITO C., SATO S., AGETSUMA N., TAKAHASHI H., TANAKA T., FURUICHI T., TAKAHATA Y. (2000) – Variation in intergroup encounters in two populations of Japanese macaques, *International Journal of Primatology*, 21, pp. 519–535.

THURAU E., CORDS M. (2024) – Variable intergroup encounters: What drives neutral and intolerant encounters in blue monkeys?, *Animal Behaviour*, 212, pp. 1–12.

TRIKI Z., DAUGHTERS K., DE DREU C. K. (2022) – Oxytocin has 'tend-and-defend'functionality in group conflict across social vertebrates, *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 377, 1851, 20210137.

VON RUEDEN C. R., REDHEAD D., O'GORMAN R., KAPLAN H., GURVEN M. (2019) – The dynamics of men's cooperation and social status in a small-scale society, *Proceedings of the Royal Society B*, 286, 1908, 20191367.

WILLEMS E. P., VAN SCHAIK C. P. (2015) – Collective action and the intensity of between-group competition in nonhuman primates, *Behavioral Ecology*, 26, 2, pp. 625–631.

WILLEMS E. P., HELLRIEGEL B., VAN SCHAIK C. P. (2013) – The collective action problem in primate territory economics, *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 280, 1759, 20130081.

WILLEMS E. P., ARSENEAU T. J. M., SCHLEUNING X., VAN SCHAIK C. P. (2015) – Communal range defence in primates as a public goods dilemma, *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 370, 1683, 20150003.

WILLIAMS J. M., OEHLERT G. W., CARLIS J. V., PUSEY A. E. (2004) – Why do male chimpanzees defend a group range?, *Animal Behaviour*, 68, 3, pp. 523–532.

WILSON M.L. (2013) – Chimpanzees, warfare, and the invention of peace, in D. P. Fry (ed.), *War, peace, and human nature: The convergence of evolutionary and cultural views*, Oxford, Oxford University Press, pp. 361–388.

WILSON M. L., WRANGHAM R. W. (2003) – Intergroup relations in Chimpanzees, *Annual Review of Anthropology*, 32, 1, pp. 363–392.

WILSON M. L., HAUSER M. D., WRANGHAM R. W. (2001) – Does participation in intergroup conflict depend on numerical assessment, range location, or rank for wild chimpanzees?, *Animal Behaviour*, 61, 6, pp. 1203–1216.

WILSON M. L., BRITTON N. F., FRANKS N. R. (2002) – Chimpanzees and the mathematics of battle, *Proceedings of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, 269, 1496, pp. 1107–1112.

WILSON M. L., KAHLENBERG S. M., WELLS M., WRANGHAM R. W. (2012) – Ecological and social factors affect the occurrence and outcomes of intergroup encounters in chimpanzees, *Animal Behaviour*, 83, 1, pp. 277–291.

WILSON M. L., BOESCH C., FRUTH B., FURUICHI T., GILBY I. C., HASHIMOTO C., HOBAITER C. L., HOHMANN G., ITOH N., KOOPS K., LLOYD J. N., MATSUZAWA T., MITANI J. C., MJUNGU D. C., MORGAN D., MULLER M. N., MUNDRY R., NAKAMURA M., PRUETZ J., PUSEY A. E., RIEDEL J., SANZ C., SCHEL A. M., SIMMONS N., WALLER M., WATTS D. P., WHITE F., WITTIG R. M., ZUBERBÜHLER K., WRANGHAM R. W. (2014a) – Lethal aggression in Pan is better explained by adaptive strategies than human impacts, *Nature*, 513, pp. 414–417.

WITTIG R. M., CROCKFORD C., WELTRING A., LANGERGRABER K. E., DESCHNER T., ZUBERBÜHLER K. (2016) – Social support reduces stress hormone levels in wild chimpanzees across stressful events and everyday affiliations, *Nature Communications*, 7, 13361, https://doi.org/10.1038/ncomms1336

WRANGHAM R. W. (1999) – Evolution of coalitionary killing, *American Journal of Physical Anthropology*, 110, S29, pp. 1–30.

WRANGHAM R. W. (2010) – Chimpanzee violence is a serious topic. A response to Sussman and Marshack's critique of Demonic males: Apes and the origins of human violence, in J. E. Pim (ed.), *Global Nonkilling Working Papers*, Honolulu, Center for global non killing, pp. 29–47.

WRANGHAM R. W., GLOWACKI L. (2012) – Intergroup aggression in chimpanzees and war in nomadic hunter-gatherers, *Human Nature*, 23, 1, pp. 5–29.

WRANGHAM R. W., WILSON M. L., MULLER M. N. (2006) – Comparative rates of violence in chimpanzees and humans, *Primates*, 47, 1, pp. 14–26.

ZHAO Q. (1997) – Intergroup interactions in Tibetan macaques at Mt. Emei, China, *American Journal of Physical Anthropology: The Official Publication of the American Association of Physical Anthropologists*, 104, 4, pp. 459–470.

DISCUSSION

Arthur Gicqueau: Regarding the video you just showed us, we can see that chimpanzees engage in patrol behavior, where they prepare to attack a rival group. Do we observe the same behavior when they go on hunting other species together, like the colobus?
Sylvain Lemoine: That's a very good question. There is a whole body of theories that link hunting and encounters. Is hunting behavior linked to encounter behavior? In a way, yes. They coordinate, walk in the same direction, and stay quiet. Sometimes it is quite difficult to know whether they are going on a territorial patrol or preparing to hunt. Many hunts also take place when the patrols return. Among chimpanzees, hunting is not mainly about getting food. It is really about strengthening social bonds. They share food, because it is a resource that can be controlled and distributed among those who participated in the hunt. It is also related to territorial behavior, as they need to strengthen social bonds in one way or another. So, there are similarities in behavior. However, when hunting, individuals tend to spread out, while when they go on patrol, they stay really close together, one following the other. In general, these mini-patrols before a hunt are very short, about fifty or a hundred meters. Whereas the patrols you have seen can last for several hours and cover several kilometers.
Marion Corbé: I'm sticking with the hunting theme. I have a question that you answered very quickly at the end, saying that chimpanzees never use weapons in internal conflicts. I remembered a short video of a group of chimpanzees attacking colobus monkeys with sharpened sticks, which the commentary called "spears". Can you tell us a little more about this?
S. L.: They are capable of making tools, including what could be called spears. They sometimes use them when hunting—this is not the case in Tai, it is a different population, and there are cultural differences between the populations. Here, the use of tools during conflicts has never really been observed. Instead they drag branches, they use furniture (not urban, but from the forest!); they drum on trees or twist branches towards rivals, that sort of thing. So these are not exactly weapons. However, the way they make spears is fascinating to observe because there is a sense of foreknowledge and planning. They take a branch of a certain thickness, cut it to a defined length and use the thinner end as the point, holding the thicker end. They also use this technique when they come across a leopard, their main predator. If they have the advantage in numbers, they begin to harass the leopard. The leopard usually takes refuge in a tree where the chimps will grab it by the tail all day long. Sometimes the leopard hides in a hollow tree trunk and chimpanzees have been seen making a spear and trying to insert it into the hollow. It's not exactly the same behavior as when they extract honey, because the branches they use for honey are smaller and they don't hold them in the same way, but the practice of making and using spears is there.
Maurice Fhima: Since yesterday, there has been a lot of talk about cannibalism. Does this behavior exist among apes?
S. L.: Yes, it has been observed but it is not systematic. There is both intragroup and intergroup cannibalism. Intra-group cannibalism is found in very few populations. For example, in Gombe, where J. Goodall worked, competition among females in the same community is quite intense: the availability of food forces them to spread out into areas called "core areas", which are of more or less variable quality. We have therefore seen females kill the young of other females from the same community, and then devoured them—in other words, infanticide followed by cannibalism. There are also some cases of cannibalism after an encounter, after killing a member of a neighboring group. When they hunt together, they eat the whole monkey and leave only the skin. When they kill a baby, they may eat a small piece of it, but this is not at all systematic: it does not occur in all populations, nor after every killing. Another form of cannibalism involves stillborn babies. Stillbirth does sometimes occur and, as with all mammals, energy is an important factor, so the baby is eaten. Moreover, in this case, it is shared. This has been observed in bonobos.
M. F.: Do males ever kill a female's offspring in order to mate with her, as is the case with other animals?
S. L.: That behaviour is typical of gorillas, which have a different social system. Reproduction is monopolized by a single large male, who is certain of his paternity. If he is ousted, one or more new males arrive, who know that they are not the fathers of the young and kill them. This is the evolutionary explanation for infanticide. Infanticide by males within a group is very rare in chimpanzees—if it even happens at all. We only have dubious cases. Between groups, on the other hand, it is attested, and it is often the males who kill. I showed you a photograph of a young chimp that was killed. It's interesting because it happens during the rainy season, when their neighbors, who live in larger communities, are more spread out. The northern group is smaller, so its members can afford to stay together during this season. I got the impression that they took advantage of their numerical superiority. They attacked a female who had a two-year-old infant. All the individuals, males and females, pounced on her and beat her up. She managed to escape, but in the meantime, three males seized the little one and killed it. I have the photographs, you can see the traces of the canines on the brain. But there was no cannibalism afterward.

« Le Corps de mon ennemi » : conflits armés dans les sociétés sans richesse
Actes de la séance de la Société préhistorique française, Toulouse (23-24 avril 2024)
Textes publiés sous la direction de Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon et Nicolas Teyssandier
Paris, Société préhistorique française, 2026 (Séances de la Société préhistorique française, 23)
p. 327-338
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

Le « eux » et le « nous » : rapports conflictuels intergroupes chez les animaux sociaux[1]

Bernard Lahire

Résumé : L'un des grands invariants dans l'histoire des sociétés humaines réside dans l'opposition entre un « nous », chargé de toutes les valeurs positives imaginables, et un « eux », associé à tout ce qui est perçu comme négatif. Le mépris ou le rejet de l'« autre » (clan, tribu, ethnie, race, nation, région, groupe religieux, etc.) est le principe de tout ethnocentrisme. Mais l'opposition eux/nous n'est que le prolongement, dans l'ordre culturel-symbolique propre à notre espèce, d'un mécanisme général de défense présent dans l'ensemble du règne animal, des insectes eusociaux aux primates : défense du « proche » ou du « même » (apparenté ou non-apparenté) par rapport à ce qui est perçu comme lointain, différent, étranger, extérieur à son propre groupe. Dans le cas des sociétés humaines, le « nous » et les « eux » peuvent prendre des formes très variables dans la mesure où les groupes se construisent sur des bases *culturelles*. En même temps qu'elles ont réussi à rassembler des millions (voire des milliards) d'individus dans des unités sociales cohérentes et relativement pacifiées, les sociétés humaines n'ont cessé de multiplier les types d'opposition eux/nous, et donc les conflits possibles entre les groupes.
Mots-clés : eux/nous, sélection de parentèle, conflit, népotisme, ethnocentrisme, xénophobie, guerre.

« La plupart des groupes sociaux doivent l'essentiel de leur cohésion à leur pouvoir d'exclusion,
c'est-à-dire au sentiment de différence attaché à ceux qui ne sont pas "nous" » (Hoggart, 1970, p. 117).
« – Il a l'habitude de considérer tous les étrangers comme des inférieurs, comme des êtres pas tout à fait humains »
(Le Guin, 1975, p. 25).

Dans l'histoire des sociétés humaines, l'un des grands invariants réside dans l'opposition entre un « nous », chargé de toutes les valeurs positives imaginables, et un « eux » associé à tout ce qui est perçu comme négatif[2]. Le renvoi de l'« autre » (clan, tribu, société, ethnie, race, classe, caste, ordre, groupe, catégorie, etc.) du côté de la laideur, de l'ignorance, de l'animalité, de la « barbarie » ou de la « sauvagerie » est le principe de tout ethnocentrisme. L'absolutisation et la sublimation (au sens d'une image « portée au sublime ») des traits de son propre groupe (qu'il soit familial, amical, religieux ou national) conduit classiquement à découper tous les beaux costumes (pleine humanité, bonnes mœurs, bon goût, vraie culture, etc.) à sa taille et à juger de la grandeur des « autres » à partir de ces costumes faits sur (sa propre) mesure : « Que les Walbiri [Aborigènes d'Australie] considèrent d'autres tribus sous un jour favorable ou non, leurs opinions traduisent toujours une conviction inébranlable en leur propre supériorité. Comme on pourrait s'y attendre, ils évaluent le comportement et les usages des autres à l'aune de leur adéquation avec les normes Walbiri, et ils considèrent toute divergence notable entre les deux comme une preuve des défauts des étrangers. Le fait que le rituel mortuaire des Warramunga diffère de celui des Walbiri ou que les Pintupi soient dépourvus d'un système élaboré de sous-sections de mariage est interprété comme un reflet de l'infériorité foncière des groupes en question. Inversement, le plus grand compliment dont les Walbiri puissent gratifier des voisins qu'ils apprécient, comme les Walmanba ou les Yanmadjari, est de parler d'eux comme "à demi Walbiri" » (Meggitt, 1971, p. 44).

L'ethnocentrisme est ainsi toujours une manière de boucler sur soi (sa civilisation, sa nation, sa classe, son groupe, etc.) les limites de l'existence considérée comme étant digne d'être vécue, et de tenir à distance, discrètement ou rageusement, ceux qui sont placés hors de l'entre-

soi. C. Lévi-Strauss écrivait ainsi à propos de l'ethnocentrisme : « L'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village ; à tel point qu'un grand nombre de populations dites primitives se désignent d'un nom qui signifie les "hommes" (ou parfois – dirons-nous avec plus de discrétion – les "bons", les "excellents", les "complets"), impliquant ainsi que les autres tribus, groupes ou villages ne participent pas des vertus – ou même de la nature – humaines, mais sont tout au plus composés de "mauvais", de "méchants", de "singes de terre" ou d'"œufs de pou" » (Lévi-Strauss, 1987 [1952], p. 21).

Et A. Leroi-Gourhan renchérissait quelques années plus tard : « Dans de très nombreux groupes humains, le seul mot par lequel les membres désignent leur groupe ethnique est le mot "hommes". L'assimilation de l'ethnie à une sorte de "moi" idéal, réunissant les qualités du bien et du beau, fait opposition à la tendance à placer au-delà du monde familier les peuples monstrueux qui réalisent dans leur aspect et dans leurs mœurs, au maximum, le mal et la laideur » (Leroi-Gourhan, 1964, p. 12).

Quoi de plus fort que de décider de contenir l'humanité ou l'excellence humaine dans les limites de son groupe en renvoyant le hors-limite à du « non-humain » ou à du « moins qu'humain »[3] ? Les constats de C. Lévi-Strauss et d'A. Leroi-Gourhan se vérifient ainsi, par exemple, chez les Aborigènes d'Australie : « Selon une tendance très banale dans le monde, les tribus australiennes se concevaient et se désignaient souvent comme rassemblant les seuls véritables êtres humains, tout en déniant cette qualité aux autres. Les sobriquets par lesquels on qualifiait les étrangers traduisaient souvent la peur et l'inimitié qu'ils inspiraient. Ainsi, tandis que les Kurnai étaient littéralement les "humains", l'ensemble de leurs voisins détestés étaient les Brajerak, c'est-à-dire "ceux qui sont en colère", et ceux de la tribu de l'ouest du Victoria les Thurung, les "serpents-tigres", car ses membres "se faufilent pour venir nous tuer" » (Darmangeat, 2021, p. 263-264).

Cette opposition entre « eux » et « nous » peut conduire, dans le plus pacifique des cas, à des railleries rituelles (par ex. les blagues qui visent à ridiculiser une ethnie ou une nation, ou une catégorie de personnes telle que les « blondes » ou les « roux »), et dans le plus belliqueux, à des conflits interethniques violents ou à des entreprises de destruction massive de l'« autre ».

Ce que je vais m'efforcer ici de montrer, c'est le fait que l'opposition eux/nous n'est que la traduction et le prolongement, dans l'ordre culturel-symbolique propre à notre espèce, d'un mécanisme de défense présent dans l'ensemble du vivant, défense du proche par rapport à tout ce qui est perçu comme lointain, étranger, extérieur à son propre groupe. Dans le règne animal, cela commence par la défense de sa progéniture contre les attaques extérieures (prédateurs, infanticides perpétrés par des mâles). C'est ensuite la défense des plus proches (père et mère, frères et sœurs, oncles et tantes, cousins et cousines, grands-pères et grands-mères, etc.) ou la préférence qui leur est accordée dans de nombreux cas de figure de coopération, de partage ou d'entraide (Boyd et Silk, 2004, p. 216-217). Dans le cas des insectes eusociaux (fourmis et abeilles notamment), l'ensemble des membres œuvrant et veillant à la bonne reproduction du groupe, l'entre-soi s'élargit à une grande colonie, mais qui n'est autre qu'une gigantesque famille, et les membres de ces sociétés ont des moyens chimiques de reconnaître immédiatement l'appartenance ou la non-appartenance d'un individu à leur groupe. Une fourmi appartenant à une autre colonie, qui serait expérimentalement placée dans cette colonie, serait immédiatement repérée comme telle et détruite. Au sein d'une même espèce, la logique de défense du « même » et de méfiance ou de défiance vis-à-vis de l'« autre » est une loi générale qui structure les relations sociales dans l'ensemble du vivant.

Les éthologues et biologistes expliquent par la proximité génétique le mécanisme qui sous-tend cette loi de la construction d'un « nous », de la préférence accordée à ce « nous », sans toutefois voir la contrepartie de cette préférence en termes de méfiance vis-à-vis de tout ce qui est extérieur au « nous ». Cette explication a un nom : la « théorie de la sélection de parentèle ». Mais en plaçant l'explication du côté de la protection-maximisation de son capital génétique – en défendant ceux qui possèdent en partie les mêmes gènes que soi, on se défend soi-même –, les biologistes peinent souvent à convaincre les chercheurs en sciences sociales qui insistent sur le fait que la construction des « nous » est de nature essentiellement culturelle dans les sociétés humaines, et que cette construction rassemble bien au-delà de la proximité génétique tous ceux qui se reconnaissent dans des habitudes, valeurs, symboles, emblèmes, traditions ou récits communs.

Les animaux sont, bien sûr, incapables de détecter *directement* les gènes de leurs congénères. Le fait que les mâles de certaines sociétés ne soient pas en mesure de reconnaître leur paternité lorsque les femelles ont des rapports sexuels avec de multiples partenaires, et qu'ils ne s'investissent pas autant dans le soin des petits que les mâles qui, parce que socialement monogames, en sont beaucoup plus assurés montre bien que l'animal n'a aucun sens pratique ou aucune intuition sensible de la proximité ou de l'éloignement génétique, mais qu'il se fie simplement à sa connaissance-reconnaissance et à sa fréquentation régulière de l'autre, à l'expérience qu'il en a. De fait, la proximité génétique induit souvent la plus grande fréquentation des individus, et se traduit donc en une proximité sociale précoce, qui réside dans le fait d'avoir vécu avec l'individu depuis longtemps, et parfois même depuis la naissance de l'un ou de l'autre ; ou, dit autrement, d'avoir entretenu précocement un niveau élevé d'interactions avec l'individu en question. Cela est un point particulièrement important dans le cas des espèces altricielles, qui implique une longue durée de coexistence des parents (ou d'au moins l'un d'entre eux) et des enfants[4].

Une autre explication de la coopération apportée par les biologistes et éthologues, qui s'ajoute au mécanisme de la sélection de parentèle, est l'importance que joue

la réciprocité dans les interactions coopératives (Clutton-Brock, 2009). Cela nous rapproche de la logique des dons et contre-dons bien connue pour ce qui est des sociétés humaines (Mauss, 2006). Mais dans le cas de ces dernières, le « nous » (et donc le « eux ») peut prendre des formes culturellement très variables, et l'on peut dire que l'on passe de *proches concrets* ou *en interaction directe* (même colonie ou même « famille ») à un *ensemble de proches plus étendu* (basé sur la réciprocité), et même à des *proches construits sur la base de traits culturels, de symboles ou de fictions mythiques ou idéologiques* (les membres du même lignage ; les membres du même clan avec un ancêtre mythique commun ; les membres d'une même ethnie qui partagent les mêmes traditions culturelles, linguistiques ou religieuses ; les citoyens d'une même patrie ou d'une même nation ; les membres d'un même parti politique ; les supporters d'un même club de football ; les habitants d'un même quartier, etc.). Le « nous », qui était un nous de proximité physique (les personnes dont je suis le plus proche, avec qui j'interagis fréquemment et que je connais et reconnais), devient, grâce aux capacités culturelles-symboliques, un « nous » de proximité symbolique, culturellement construite. Avec une différenciation sociale des fonctions de plus en plus forte, les sociétés humaines n'ont cessé de multiplier les types d'opposition eux/nous, de même qu'elles ont réussi à rassembler des millions, voire des milliards d'individus dans des entités politiques unes et indivisibles, avec leurs langues, leurs drapeaux, leurs devises et leurs hymnes nationaux.

Si les primates non humains préfèrent leurs apparentés ou les membres de leur groupe élargi et si certains d'entre eux constituent, dans certaines circonstances, les autres groupes en ennemis potentiels, leurs oppositions sont toutefois relativement simples comparées à celles qui s'observent dans les sociétés humaines, en ce sens que, comme l'écrit le primatologue B. Chapais : « Les groupes humains font toujours partie d'entités sociales plus inclusives, qui elles-mêmes appartiennent à des structures encore plus inclusives. En revanche, la grande majorité des sociétés de primates sont des structures indépendantes à groupe unique » (Chapais, 2011, p. 1276). En multipliant les lignes de différenciation entre des « eux » et des « nous », les humains ont multiplié les occasions de railler, de dénigrer, de détester autrui, et même de lui faire la guerre ou de le détruire massivement. Même des supporters de clubs de football rivaux peuvent en arriver à se battre violemment entre eux sur la base de différences municipales, régionales ou nationales.

1. THÉORIE DE LA SÉLECTION DE PARENTÈLE

Le biologiste britannique W. D. Hamilton a théorisé le concept de « sélection de parentèle » (*kin selection*) permettant de comprendre pourquoi la sélection naturelle favorise les comportements altruistes ou généreux entre apparentés. Cette théorie est associée aussi aux noms de G. Price, d'E. O. Wilson, de J. Maynard Smith et de R. Trivers et H. Hare. Pour W. D. Hamilton (1964), qu'ils soient oiseaux ou mammifères, si les parents donnent du temps à leur progéniture, les nourrissent et les protègent, parfois au péril de leur vie, si les frères et sœurs pratiquent plus volontiers l'entraide ou le partage entre eux qu'avec des membres non apparentés de leur groupe ou des étrangers, c'est parce qu'en adoptant des comportements qui augmentent leur survie, et donc l'aptitude reproductive (*fitness*) des individus qui leur sont génétiquement apparentés, les individus augmentent leur aptitude reproductive globale (*inclusive fitness*). On pourrait dire brièvement qu'ils veillent à la fructification de leur patrimoine génétique, le leur (comportement égoïste) comme celui de leurs enfants ou de leurs frères et sœurs (comportement altruiste).

Assez rapidement toutefois, la question s'est posée de savoir quels étaient les mécanismes de reconnaissance entre apparentés, ou *kin recognition* (Aron et Passera, 2000, p. 79), question difficile dans la mesure où, pour beaucoup d'espèces sociales, la proximité génétique est fortement corrélée à la proximité spatiale et à l'intensité des contacts dès la petite enfance. Selon les espèces, les signaux de reconnaissance sont chimiques[5] (les plus répandus), sonores ou visuels et, dans de très nombreux cas, ils dépendent des interactions et, plus exactement, de la mémoire des interactions passées. Si le lien est particulièrement fort entre la mère (et parfois le père) et ses enfants chez les mammifères à progéniture altricielle, ce n'est pas qu'une affaire de génétique, mais une question liée au fait que les enfants sont comme des parties d'elle-même : elle les a portés ou couvés, puis les a allaités ou nourris, réchauffés, nettoyés, protégés, etc. L'investissement, quand il existe, suppose la proximité interactionnelle plutôt qu'il ne repose sur la seule proximité génétique[6]. Dans certains cas, c'est même le lieu qui définit l'apparentement. Par exemple, chez la mouette, il suffit de déplacer l'œuf de quelques centimètres du nid pour qu'il soit considéré par ses parents comme un étranger, et laissé du même coup à l'abandon ; inversement, il suffit de placer un œuf étranger dans le nid pour qu'il soit immédiatement traité comme leur enfant par les propriétaires du nid. De même, chez les rats, le fait de placer dès la naissance des petits non apparentés parmi la progéniture va faire de ceux-ci des partenaires d'interaction reconnaissables comme des apparentés, et qui seront traités comme tels par les autres[7]. Et, enfin, on peut noter qu'isolées à la naissance pendant quelques heures, les jeunes guêpes ne sont plus capables ultérieurement de discriminer apparentés et non apparentés sur la base d'une odeur, preuve de la fragilité des moyens de reconnaissance dans certains cas.

Cela ne remet cependant pas en cause cette primauté donnée aux apparentés, qui s'observe jusque dans le règne végétal. Ainsi, une étude des Canadiennes S. A. Dudley et A. L. File (2007) a mis en évidence l'existence d'un mécanisme de reconnaissance des apparentés pour une plante. Leur étude a porté sur le caquillier éden-

tulé (*Cakile edentula*). Dans la nature, les plantes sont généralement en compétition pour la lumière, l'eau et les différents nutriments qui se trouvent dans le sol. Les deux chercheuses ont mis les caquilliers édentulés en pots. Elles ont utilisé des plantes issues de huit familles différentes. Une partie des plantes étaient cultivées par quatre. Les pots de quatre plantes étaient constitués soit de quatre plantes provenant de quatre familles différentes parmi les huit, soit de quatre plantes provenant de la même famille.

Les chercheuses ont montré les effets de la compétition pour les ressources qui se déroule sous terre : dès lors que les pots contiennent des plantes issues de familles différentes, on constate une augmentation significative de la masse des racines comparativement à ce qui se passe lorsque les quatre plants sont issus de la même famille. L'importance des racines indique le degré de concurrence pour l'appropriation des ressources (nutriments et eau notamment). Le moindre développement des racines en cas d'appartenance à la même famille signifie que la concurrence est moins vive entre apparentés qu'entre plants de familles différentes. Ainsi, les conclusions de cette étude se révèlent conformes aux prédictions de la théorie de la sélection de parentèle (*kin selection*) et mettent en lumière l'existence de mécanismes de reconnaissance de la parenté (*kin recognition*) par l'intermédire du système racinaire.

La théorie de la sélection de parentèle se vérifie dans quasiment tous les groupes zoologiques, des amibes aux mammifères en passant par les insectes, les poissons ou les oiseaux. Par exemple, les plus jeunes oiseaux imitent en général le chant de mâles plus âgés « avec lesquels ils sont apparentés ou familiers », ce qui conduit à former des sortes de « dialectes régionaux », or « les dialectes ont un rôle dans la défense des territoires, les mâles adoptant des attitudes plus agressives envers des mâles produisant des dialectes étrangers qu'avec leurs voisins » (Emery, 2017, p. 81). Dans les sociétés d'oiseaux et de mammifères, les liens privilégiés entre parents et enfants sont particulièrement nets[8], même si l'élargissement du champ d'application de comportements altruistes ou coopératifs réciproques s'observe : « Le plus fondamental des comportements altruistes, protéger la progéniture dépendante, est omniprésent chez les mammifères et les oiseaux ; chez la plupart des espèces, les actes altruistes sont restreints à ce contexte. Parmi les primates, cependant, les destinataires d'actes altruistes peuvent inclure des individus qui ne sont pas des descendants et qui peuvent même ne pas être étroitement liés à l'individu altruiste. Les chimpanzés viennent régulièrement en aide à leurs parents et amis, les femelles langurs d'Hanuman unissent leurs forces pour protéger les nourrissons des mâles infanticides, et les babouins mâles protègent les nourrissons et coopèrent pour chasser les prédateurs. En fait, la littérature sur les primates regorge d'exemples d'actes altruistes – des individus se mettant en danger pour protéger les autres des attaques » (Jurmain *et al.*, 2018, p. 219).

Et lorsque l'on constate des formes d'altruisme entre non-apparentés, c'est tout simplement parce que l'altruisme originellement lié à la parenté peut trouver les moyens de s'étendre à certains types de relations entre non-apparentés : « Une fois que l'altruisme entre apparentés est apparu, rien n'empêche que cette propriété ait été utilisée dans un autre cadre que celui où elle a été sélectionnée à l'origine et pour d'autres raisons. De la même manière que chez l'humain, la main peut être utilisée pour écrire et jouer du piano, alors qu'il ne s'agit pas là des raisons qui ont prévalu lors de sa sélection chez nos ancêtres primates et hominidés » (Kreutzer, 2012, p. 223). Qu'il s'agisse de compagnons de chasse collective chez les primates non humains, de dons et de contre-dons entre chauves-souris qui peuvent régurgiter du sang pour nourrir certaines de leurs congénères non apparentées mais qui leur ont déjà rendu ce service, de l'aide de certaines femelles cétacés pour la surveillance de la progéniture d'une congénère qui va chercher de la nourriture en laissant seuls ses petits, de cris ou de chants d'alarme avertissant tout le groupe d'un danger chez les mammifères comme chez les oiseaux, etc., les formes d'altruisme au-delà des parentés génétiques sont observables chez des espèces qui ont déjà développé des comportements sociaux très structurés et qui s'avèrent avantageux pour la survie, y compris d'un strict point de vue individuel[9].

La primatologie fait le constat que la préférence accordée au « nous » fondée sur la parenté est observable chez les primates non humains. M. Tomasello écrivait ainsi dans un livre consacré à la coopération : « En guise de point de départ, nous savons, d'après le travail de [J.] Silk et d'autres, que les sociétés de primates non humains fonctionnent en grande partie sur la base de la parenté et du népotisme, avec une bonne dose de dominance en prime dans la plupart des cas. Il y a donc de grandes chances que la coopération dont les primates non humains font preuve soit fondée sur la parenté ou la réciprocité directe » (Tomasello, 2015, p. 38).

La contrepartie de la coopération essentiellement tournée vers l'intérieur du groupe et de la formation de « nous » fermés sur eux-mêmes est la constitution de l'extérieur du groupe comme potentiellement dangereux. Les groupes de chimpanzés se montrent très méfiants et même hostiles vis-à-vis des autres groupes, et peuvent procéder à une véritable surveillance territoriale afin de ne pas laisser entrer sur leur territoire des membres d'un autre groupe. Les chimpanzés qui vivent en grands groupes mixtes sont territoriaux, et « les chimpanzés mâles attaquent les étrangers » (Chapais, 2011, p. 1276). J. Goodall dit à propos des chimpanzés qu'ils font une claire différence entre les individus qui appartiennent au groupe et ceux qui lui sont étrangers, entre amis ou alliés et ennemis (Goodall, 1986), et F. de Waal n'hésite pas à parler à leur sujet de xénophobie, tant l'agressivité peut être forte à l'égard des étrangers : « Les mâles procèdent à des actions meurtrières très coordonnées contre des individus isolés d'un autre groupe […]. Les chimpanzés sont, de toute évidence, xénophobes. Lorsqu'on tenta un jour de réintroduire dans la forêt des chimpanzés élevés en captivité, les chimpanzés sauvages de l'endroit réagirent avec une telle brutalité que le projet dut être abandonné.

Les chimpanzés se comportaient presque comme avec une proie, traitant l'ennemi comme s'il appartenait à une autre espèce » (de Waal, 2006, p. 170-171).

2. LA CONTROVERSE WILSON-SAHLINS

Dans sa controverse avec le biologiste E. O. Wilson, l'anthropologue M. Sahlins a critiqué le raisonnement génétique lorsqu'il consiste « à transmuter l'altruisme social en égoïsme génétique, en se fondant sur l'observation que, dans bien des cas, lorsqu'un animal se sacrifie, ses "parents" – partageant avec lui un certain lot de matériel génétique – profitent de son acte. D'où l'on voit que, dans les faits, il se peut qu'un service rendu à autrui permette à ego d'optimiser son "aptitude globale", c'est-à-dire la proportion de ses gènes transmise aux générations suivantes » (Sahlins, 1980 [1976], p. 52). M. Sahlins s'interroge sur la manière dont les membres d'une société donnée peuvent se reconnaître *consciemment* comme génétiquement apparentés (p. 58) et commet là une erreur quant au raisonnement biologique. En effet, pour la biologie, un individu n'a pas besoin d'être conscient de son degré d'apparentement avec les individus qu'ils fréquentent pour coopérer (ou non) avec eux, à partir du moment où un moyen simple de reconnaître ses apparentés (proximité spatiale ou ressemblances phénotypiques, par exemple) existe.

M. Sahlins a raison de souligner le fait que, dans nombre de sociétés humaines, le « proche » ne se définit pas sur des bases généalogiques (et donc génétiques), mais sur des bases culturelles qui tiennent à leur histoire. Il prend l'exemple de l'île de Rangiroa, dans les Tuamotu, étudiée par P. Ottino, où « les parents co-résidents sont, indépendamment de leur position généalogique, considérés "plus proches" que les non-résidents » (dans Sahlins, 1980 [1976], p. 65). De la même façon, dans des sociétés situées dans les îles Fidji, on observe une valorisation du cousin croisé, de préférence au frère, « ce qui va manifestement à l'encontre de la bienséance génétique, et ne saurait s'expliquer que par le système culturel d'alliance de filiation » (Sahlins, 1980 [1976], p. 75-76). Il conclut donc qu'il existe, pour les sociétés humaines, un découplage du « proche » et du « génétiquement apparenté » (Sahlins, 1980 [1976], p. 111-112).

Toutefois, si la génétique n'est clairement pas explicative dans un certain nombre de cas – comment expliquer par l'apparentement génétique la capacité à « mourir pour sa patrie » (Kantorowicz, 2004) alors que les citoyens d'un même pays sont loin d'être tous apparentés ? –, la théorie de la sélection de parentèle a tout de même réussi à mettre le doigt sur la *loi générale* de préférence donnée au « proche », qui sous-tend la *loi empirique* de préférence donnée aux proches apparentés. Le seul problème de cette théorie est d'avoir généralisé un cas particulier de manifestation de la proximité en question. S'intéressant à toutes les formes de vie, la théorie de la sélection de parentèle a bien repéré que l'apparentement génétique était à la base du mécanisme qu'elle mettait au jour chez de nombreuses espèces. Mais plus les espèces s'organisent sous la forme de sociétés complexes, plus les proximités s'émancipent des apparentements génétiques (qui s'opèrent dans nombre de taxons sur la base de signaux chimiques). Ce sont d'ailleurs les biologistes eux-mêmes qui ont mis en évidence des découplages entre « proches » et « génétiquement apparentés » chez les oiseaux et les mammifères, notamment lorsque la reconnaissance se fonde sur des critères d'interaction précoce ou de présence précoce dans le bon lieu, autorisant ainsi des proximités entre non-apparentés.

Les anthropologues qui, comme M. Sahlins, s'en prennent à l'explication génétique, semblent oublier tout de même les nombreux faits établis sur lesquels repose la théorie de la sélection de parentèle et ne se demandent pas pourquoi les entraides, les coopérations et les échanges dans les sociétés humaines sont malgré tout privilégiés entre les proches, même si ces proches ne sont pas génétiquement apparentés. Ils ne se demandent pas davantage pourquoi les sociétés humaines offrent de multiples manifestations d'ethnocentrisme, de népotisme, de racisme, de patriotisme, de nationalisme, etc., qui devraient obliger à s'interroger sur le mécanisme général qui est à l'œuvre. La question pertinente à adresser à la théorie de la sélection de parentèle consiste à lui demander comment le « proche » se définit pour les bactéries, pour les plantes, pour les espèces animales faiblement culturelles et pour une espèce hyperculturelle comme l'est l'espèce humaine. M. Sahlins voit bien la faille de raisonnement mais s'en tient à ce constat critique parce qu'il ne croit pas que les connaissances produites par la biologie puissent apporter des lumières sur des questions proprement anthropologiques. Je pense, tout au contraire, qu'il aurait dû profiter de sa critique de la biologie pour saisir des phénomènes centraux qui concernent toutes sortes de sociétés, dont les sociétés humaines.

En dépit du fait qu'il soit convaincu qu'en matière de sociétés humaines il ne peut exister de loi générale et que tout est possible, en répondant aux biologistes, M. Sahlins n'est pas loin de formuler une loi générale sur le comportement social humain qui pourrait s'énoncer de la manière condensée suivante : l'appartenance à un groupe implique immédiatement de considérer que les autres membres du groupe sont faits de la même « substance[10] » que soi – l'idéologie du sang n'étant qu'une façon imagée d'incarner cette identité avec les « liens de sang » ou les « frères de sang » – et que la préférence doit leur être donnée en différentes occasions de partage, d'entraide, de coopération ; inversement, l'appartenance de personnes à un autre groupe fait d'eux automatiquement des « étrangers » dont il faut se méfier.

Cette idée de « substance » du groupe avait été déjà formulée par l'historien P. Lacombe à la fin du XIX^e^ siècle : « L'homme ne vit pas seul ; il vit au milieu de groupes concentriques de plus en plus larges, famille, tribu, caste, classe, nation, etc. Les groupes dont il fait partie sont, aux yeux de chacun, comme des extensions de sa propre personne » (Lacombe, 1894, p. 79-80). Mais

on retrouve l'une des racines de cette idée chez Aristote. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, le philosophe grec écrit que nos enfants font quasiment partie de nous, le constat étant plus vrai pour les mères que pour les pères (à la fois du fait de la gestation et de l'allaitement, et parce qu'elles sont plus sûres que les pères qu'il s'agit bien de leur progéniture). En disant cela, Aristote exprime parfaitement l'une des manifestations de la loi générale du rapport eux/nous et de la préférence donnée au « nous » ou loi de l'attraction des semblables qui fait que lorsqu'on perçoit quelqu'un comme étant proche de soi, on développe plus de confiance, moins de méfiance, plus de générosité, de don ou de sacrifice de soi. Au fond, ce que le parent aime dans son enfant, c'est lui-même, dit en substance Aristote (1992, p. 347-348).

3. ETHNOCENTRISME DANS LES SOCIÉTÉS HUMAINES

Dans le cas d'une espèce culturelle comme l'espèce humaine, la théorie de la sélection de parentèle manque de pertinence parce qu'elle ne prend pas en compte le fait que le mécanisme qu'elle a mis au jour s'est considérablement étendu au cours de la longue histoire du vivant. La variation culturelle est la suite évolutive logique de la variation génétique sur la base de laquelle opère classiquement la sélection naturelle. Elle est un moyen plus souple et plus rapide de s'adapter à son environnement et, par conséquent, une solution adaptative encore plus efficace que la variation génétique. Du coup, on peut dire que la culture est une continuation de l'adaptation par d'autres moyens que ceux de la génétique, et que la préférence donnée au proche (appartenance au même groupe) de même que la méfiance à l'égard du lointain (existence hors du groupe) se définissent essentiellement sur des bases culturelles dans les sociétés humaines, même si elles trouvent leur origine évolutive dans la matrice des rapports parents (ou alloparents)-enfants.

Népotisme, esprit de corps, esprit de clocher, régionalisme, nationalisme, patriotisme, chauvinisme ne sont que des formes différentes d'un même phénomène. En faisant des non-apparentés des frères (« nous sommes tous frères », disent les chrétiens), en faisant d'une patrie (étymologiquement « pays des pères ») l'objet d'une attache émotionnelle et du don de soi (« Mère-Patrie », « amour de la patrie », « mourir pour la patrie »), en faisant d'une entreprise une « grande famille » ou en inventant des « fraternités » ou des « sororités », les sociétés humaines ne font que rappeler l'origine familiale des comportements altruistes. Même l'usage du terme de « parenté culturelle » chez certains auteurs est une sorte d'hommage rendu à la parenté originelle. L'anthropologue étatsunien M. Alvard a parfaitement bien exprimé la situation de l'espèce humaine par rapport aux espèces animales non culturelles : « Les mécanismes culturels qui sont présents sous une forme reconnaissable chez les primates non humains et d'autres animaux […] fonctionnent chez les humains pour augmenter la complexité sociale au-delà du niveau que la parenté génétique fournit généralement chez ces autres créatures. Alors que la parenté génétique reste importante dans les sociétés humaines, les mécanismes de parenté culturelle et d'autres formes d'identité de groupe sont capables de créer des sociétés plus vastes et hiérarchiquement structurées […]. Les relations génétiques, par exemple, fournissent une structure de parenté qui associe les individus et facilite le népotisme chez les humains et d'autres espèces sociales. […] Tout en acceptant la nature essentielle de la théorie darwinienne, il est de plus en plus clair que la culture joue un rôle clé dans la structuration du comportement social humain au-delà du niveau de la famille » (Alvard, 2012, p. 585-586).

Les clans, les tribus, les lignages, les ethnies, les religions, les castes, les classes, les ordres, les nations, les régions, les villes ou les villages, les quartiers, les familles, les clubs sportifs, les groupes de pairs, les bandes ou les gangs constituent autant de moyens de rapprochement des individus qui se reconnaissent une même appartenance et s'identifient au même groupe, portent un même nom (en commençant par le nom de famille), s'attribuent un même qualificatif (français, breton, marseillais, etc.), et se rassemblent autour de divers marqueurs du groupe (drapeau, hymne, symboles, langue, accent, dialecte, etc.). Qui dit rapprochement, dit possibilité ouverte de coopération, d'alliance, d'entraide, de partage. L'altruisme s'exerce d'abord et avant tout dans les limites de ces entre-soi, plus ou moins étendus. L'aide qu'on apporte, la coopération ou le partage qu'on accepte sont tournés avant tout vers les « siens », les proches, et c'est pour cette raison que l'altruisme a parfois pu être considéré comme une forme étendue d'égoïsme social. Protéger les membres de son groupe, au péril parfois de sa vie, leur accorder la préférence, est bien une forme de sacrifice ou de don de soi (de son temps, de son argent, de son énergie, et parfois aussi de sa vie), mais c'est aussi une forme de défense du groupe conçu comme une sorte d'extension de soi. Comme l'écrivent H. Whitehead et L. Rendell : « Les individus coopèrent avec ceux appartenant à "leur groupe" qu'ils perçoivent comme eux-mêmes et peuvent être antagonistes envers ceux qu'ils perçoivent comme appartenant à un groupe différent. » (Whitehead et Rendell, 2015, p. 36).

De même que certaines espèces de mammifères développent des formes de socialité – et notamment de coopération et d'entraide – au-delà des apparentements génétiques, comme dans le cas des chasses collectives ou de la défense collective d'un territoire, les humains ont organisé la coopération de façon élargie en fabriquant culturellement des « nous » de plus en plus étendus. Par exemple, les habitants de Lamalera, un village de l'île de Lembata, en Indonésie, sont des chasseurs-cueilleurs qui chassent en coopération de grands animaux marins tels que le cachalot et la raie manta. Or M. Alvard note que « si la sélection de parentèle était le seul mécanisme à l'œuvre, les habitants de Lamalera auraient du mal à

s'organiser en groupes suffisamment grands pour chasser la baleine ». Dans de tels groupes humains, « les identités socialement construites et transmises culturellement comme les patrilignages » (Alvard, 2012, p. 588) peuvent jouer un rôle plus important que le strict apparentement génétique.

Comme le rappelait l'anthropologue étatsunien R. Lowie (1969 [1936]), le « clan » des sociétés primitives est une unité qui « institue une parenté soit avec le père, soit avec la mère » et rend tous les membres du clan parents au même degré, rendant possibles des coopérations sur une base plus élargie que si l'on avait affaire à une parenté génétique. Par exemple, chez les Indiens Crow divisés en treize clans utérins exogamiques, « non seulement les ressortissants du même clan s'interpellent les uns les autres comme s'ils étaient parents, même lorsqu'ils ne sont pas apparentés entre eux, mais ils se comportent véritablement comme tels les uns envers les autres, s'entraidant volontiers lorsque l'occasion s'en présente » (Lowie, 1969 [1936]). L'apparentement culturel est attesté par le nom porté en commun par tous les membres du clan, qui fonctionne, à l'instar du signal chimique chez beaucoup d'espèces, comme signe de reconnaissance et de proximité.

Malgré l'élargissement du sentiment communautaire rendu possible par des moyens culturels (noms, mythes et rites, ancêtres, symboles, etc., communs), les sociétés humaines n'échappent pas à la logique de la préférence accordée au « nous » mise au jour par la théorie de la sélection de parentèle. Listant les types de sociétés humaines qui n'ont jamais existé, et qui ont bien peu de chances d'exister un jour, le sociologue étatsunien S. K. Sanderson évoque des « sociétés dans lesquelles les gens préfèrent systématiquement les non-parents aux parents et les parents éloignés aux parents proches », celles « qui n'ont pas le sens de l'identification ethnique », ou celles « présentant un niveau élevé d'hétérogénéité ethnique et dans lesquelles il n'y a pas de conflit ethnique » (Sanderson, 2015, p. 259-261).

N. et J. Henrich s'interrogent sur les raisons pour lesquelles l'ethnicité est si fortement structurante dès lors qu'il est question de coopération ou de conflit : « Pourquoi les frontières ethniques – et non d'autres frontières possibles – marquent-elles si souvent les lignes de faille des guerres, des génocides, de l'oppression, du favoritisme entre groupes, etc. ? Les gens pourraient se répartir en fonction de leur taille (les grands contre les petits), de leur profession (les plombiers contre les caissiers) ou de leur appartenance au Lions Club, mais ils ne le font pas. » (Henrich et Henrich, 2007, p. 73).

La réponse à cette question réside sans doute dans l'aspect composite de l'ethnicité par rapport aux autres types de groupes ou de catégories évoqués. Une ethnie est généralement définie comme une population humaine ayant en commun une ascendance, une histoire (réelle ou mythologique), une langue, une religion, une culture (qui peut être musicale, culinaire, vestimentaire, etc.), et le plus souvent tout cela à la fois. En ce sens, elle condense de nombreux principes de différenciation par rapport au reste du monde, et elle se retrouve, effectivement, présente dans nombre de faits de « préférence » ou, inversement, de conflits[11]. Mais les auteurs ont tendance à se focaliser sur les rapprochements intraethniques et les conflits interethniques en minorant les différences d'un autre genre, alors que la classe sociale, la nation, la région, le village, le quartier, la famille, la bande ou le gang fonctionnent aussi, dans bien des cas, comme des principes de rapprochement et de division.

Un dernier point mérite d'être soulevé. Si, selon toute vraisemblance, le principe de l'ethnocentrisme et de la préférence donnée aux membres de son groupe s'origine dans les relations entre les parents et leur progéniture – ce qui explique les nombreuses confirmations de la théorie de la sélection de parentèle –, la capacité proprement humaine à faire groupe sur des bases culturelles ou symboliques, au-delà des bases familiales, a, du même coup, rendu possible une pacification de l'espace social en repoussant toujours plus loin les limites de son entre-soi ou, pour le dire autrement, en constituant des entre-soi toujours plus étendus (de la famille au clan, du clan à la tribu, de la tribu à l'ethnie, de l'ethnie à la nation, etc.). D'où l'on voit que la solution logique aux tensions et aux conflits entre groupes est de promouvoir l'intégration de ces groupes dans des unités plus grandes, faisant d'anciens étrangers ou d'anciens ennemis des membres de la même communauté. Les pages les plus sociologiquement pertinentes ayant été écrites sur ce point ne se trouvent pas dans un livre de sciences sociales, mais chez le père de la théorie de la sélection naturelle : « À mesure que l'homme avance en civilisation, et que les petites tribus se réunissent en communautés plus larges, la plus simple raison devrait aviser chaque individu qu'il doit étendre ses instincts sociaux et ses sympathies à tous les membres d'une même nation, même s'ils lui sont personnellement inconnus. Une fois ce point atteint, il n'y a plus qu'une barrière artificielle pour empêcher ses sympathies de s'étendre aux hommes de toutes les nations et de toutes les races » (Darwin, 2013 [1871], p. 266).

L'extension des petits entre-soi ne joue cependant un rôle de pacification qu'à condition que le mouvement s'accompagne d'une monopolisation de la violence physique légitime par un groupe spécialisé au sein de la société. Mais si, dans les rapports intergroupes au sein de la société, les agressions physiques ont tendance à s'estomper sous l'effet de l'unification relative et de la monopolisation de la force physique, dans le même temps, la concentration des forces qui résulte de l'extension du périmètre de la société est grosse de plus grandes manifestations potentielles de violence intersociétés (par ex. les deux grandes guerres mondiales opposant des États-nations puissamment armés). Et, par ailleurs, l'unité des grandes sociétés reste toujours très fragile et se trouve menacée en permanence par des forces de fission. Ainsi, dans l'histoire, nombre de larges entités politiques (par ex. empires romain ou mongol, sociétés plurinationales, etc.) ont fini morcelées ou ont dû affronter d'importantes tensions internes. C'est au prix parfois d'un travail symbolique et matériel gigantesque, et par-

fois même d'une violence exercée à l'égard des tentatives de séparatisme que l'unité parvient péniblement à se maintenir. Le mouvement d'extension des entre-soi ne va pas sans une tendance contraire, notamment dans les périodes de crise économique, de repli vers des unités plus petites qui cherchent à se distinguer des autres (par ex. mouvements nationalistes).

4. LES FONDEMENTS DE LA GUERRE : DES CHIMPANZÉS ET DES HOMMES

La logique d'opposition entre « nous » et « eux » s'observe aussi bien chez les primates non humains (notamment les chimpanzés) que chez les humains, et peut dans les deux cas conduire à des logiques de guerre[12]. « Humains et chimpanzés font preuve d'un caractère aimable, en tout cas réservé, vis-à-vis de membres de leur propre groupe, or les uns comme les autres peuvent se comporter en monstres envers des éléments extérieurs au groupe » (de Waal, 2006, p. 174). L'une des grandes différences réside dans le fait que, là où les humains peuvent exprimer symboliquement leur détestation en traitant l'« autre » de « moins qu'humain », de « bête », de « sauvage », les chimpanzés ne font qu'exprimer *par leur comportement* les mêmes logiques.

C'est J. Goodall qui a été la première à souligner, sur la base d'une observation de longue durée auprès des chimpanzés de Gombe (Tanzanie), notamment à la suite de la scission d'une communauté en deux groupes, l'analogie des logiques sociales humaines et non humaines. La déshumanisation de l'« autre », côté humain[13], trouve son corollaire dans la « déchimpanzéisation » du groupe ennemi, côté chimpanzé, et ce processus semble autoriser les membres de ces groupes à traiter les « étrangers » (les « intrus », les « ennemis », etc.) comme les membres d'une espèce différente sur laquelle peut s'abattre une violence sans commune mesure avec les actes d'agression intragroupe. Le mécanisme universel de distinction d'un « nous » et d'un « eux » fait que l'inhibition de l'agressivité est grande à l'intérieur du groupe et plus faible vers l'extérieur. Concernant les sociétés humaines, il est clair que « toutes distinguent entre le fait de tuer à l'intérieur de sa propre communauté, acte jugé et puni en tant que meurtre, et le fait de tuer des étrangers, acte souvent considéré comme un service rendu à la communauté » (de Waal, 1992, p. 26-27).

Mais la situation est analogue chez les chimpanzés, à propos de qui J. Goodall parle d'une « attitude exceptionnellement hostile et violemment agressive envers les individus n'appartenant pas au groupe » (Goodall, 1986, p. 534). Non seulement « ils font clairement la différence entre les individus qui "appartiennent" au groupe et ceux qui n'y appartiennent pas », en protégeant par exemple les nourrissons et les femelles qui font partie du groupe et en s'attaquant à ceux qui n'en font pas partie, mais « les modèles d'attaque peuvent en fait différer de ceux utilisés dans les agressions intracommunautaires typiques », les victimes étant « traitées davantage comme des animaux de proie » et véritablement « déchimpanzéifiées » (Goodall, 1986, p. 532)[14].

F. de Waal résume l'analogie des situations entre humains et chimpanzés en disant que nous partageons avec nos cousins « la haine du groupe "eux", allant jusqu'à la déshumanisation (ou la "déchimpanzéisation") ». Il souligne, à propos de l'épisode de la guerre entre les deux parties de ce qui formait jusque-là un seul et même groupe à Gombe, le caractère surprenant d'une hostilité fondée uniquement sur la séparation, alors même que les individus des deux communautés s'étaient côtoyés plutôt pacifiquement lorsqu'ils faisaient partie de la même horde : « L'autre phénomène relatif au groupe "eux", encore plus dérangeant, qui a été observé à Gombe mettait en jeu des chimpanzés qui se connaissaient. Au fil des années, une communauté se scinda en faction du Nord et faction du Sud, avant de former deux communautés distinctes. Ces chimpanzés avaient joué ensemble, s'étaient épouillés, disputés et réconciliés, avaient partagé leur nourriture et vécu en bonne harmonie. Mais les factions n'en commencèrent pas moins à se battre. Des chercheurs en état de choc voyaient désormais d'anciens amis s'abreuver mutuellement de leur sang » (de Waal, 2006, p. 172-173).

Cela prouve qu'une logique sociale structurelle au niveau du fonctionnement des groupes, logique indépendante des habitudes de comportements antérieures des chimpanzés de Gombe, se met en œuvre dès lors qu'elle trouve les conditions favorables et qu'elle transcende les comportements individuels, chez les primates non humains comme chez les humains : « Chez les chimpanzés, donc, "nous contre eux" est une distinction socialement construite, en vertu de laquelle même des individus bien connus peuvent devenir des ennemis s'ils fréquentent la "mauvaise" bande ou vivent dans le "mauvais" secteur. Chez les humains, des groupes ethniques qui parvenaient à s'entendre raisonnablement bien peuvent soudain s'en prendre les uns aux autres, comme les Hutus et les Tutsis au Rwanda, ou les Serbes, les Croates et les musulmans en Serbie » (de Waal, 2006, p. 173).

L'une des grandes erreurs d'interprétation des faits lorsqu'ils concernent les animaux non humains réside dans le fait de penser qu'ils sont nécessairement de nature biologique, et plus spécifiquement génétique. L'erreur repose classiquement sur une confusion entre le « culturel » et le « social » : comparés à notre espèce, les chimpanzés n'ont que très peu de culture cumulative (artefacts et savoirs incorporés), mais ont en revanche une vie sociale qui constitue un niveau spécifique d'organisation de la réalité différent des niveaux d'organisation biologique (moléculaire, cellulaire, génétique ou anatomique). En tirant la conclusion que, parce que des violences intergroupes s'observent chez certains primates non humains, la violence guerrière a des fondements biologiques, on place les animaux non humains entièrement du côté du biologique alors même qu'ils sont aussi sociaux que nous. Il ne s'agit donc ni d'expliquer un fait social – humain ou non humain – par une cause biologique, ni

de nier ou de négliger l'étude des variations culturelles de ce fait social, mais de montrer que les variations ne se comprennent vraiment que si l'on saisit les lois sociales générales.

L'un des points fondamentaux pour comprendre ces conflits est l'opposition eux/nous, qui fonctionne comme une machine à trier les individus en « ennemis » et « amis », « étrangers » et « proches », « infrachimpanzés » ou « infrahumains » et « chimpanzés ou humains ». Dès lors que l'autre est perçu (chez les chimpanzés comme chez les humains) ou même nommé (chez les humains) comme un « ennemi » ou un « étranger », un mécanisme se met en place qui autorise sa destruction sans inhibition. Comme je l'ai rappelé, les comportements de nature ethnocentrique, qui consistent à donner la préférence aux membres de son groupe, sont très répandus, et peut-être même universels, dans le règne animal : « Les lions de mer femelles saisissent des petits étrangers qui essaient de les téter, souvent très brutalement, et les jettent de côté. Les oies cendrées attaquent des oisons étrangers, et les goélands argentés tuent même des poussins étrangers qui se sont égarés sur leur territoire. Dans de tels cas, seule la connaissance inhibe les sentiments agressifs. Ce schéma : "connu = ami", "inconnu = ennemi" détermine aussi généralement la vie sociale des adultes » (Eibl-Eibesfeldt, 1971, p. 125).

Cela a des conséquences sur les sociétés humaines, qui n'échappent pas à ces logiques très générales, trans-spécifiques, mais qui se modulent en fonction des particularités propres à chaque espèce. En l'occurrence, l'accroissement démographique inédit de l'espèce humaine chez les mammifères, qui a engendré une multitude de sociétés, une différenciation des fonctions et une multiplication des principes de différenciation (religieux, ethniques, culturels, économiques, politiques, etc.), la production d'artefacts, et parmi eux d'armes de plus en plus puissantes, font des sociétés humaines des puissances meurtrières sans commune mesure. Comme l'écrivait encore l'éthologue autrichien I. Eibl-Eibesfeldt : « Nous sommes enclins à faire jouer aux membres d'un groupe étranger le rôle d'ennemis, ce qui soulève la question de savoir si nous adoptons involontairement certaines attitudes d'esprit. Pour ceux qui sont engagés dans la recherche de la paix, la mise en lumière de ces processus est d'une grande importance. L'homme a généralement moins de sentiments pour les étrangers, et du même coup son agressivité à leur égard est moins inhibée. C'est l'une des raisons pour lesquelles les conflits entre les différents groupes ont tendance à s'aggraver » (Eibl-Eibesfeldt, 1971, p. 6).

On considère souvent la guerre comme une caractéristique propre aux sociétés humaines, et même comme une pratique relativement récente dans l'histoire du genre *Homo*. Les animaux ne possédant pas d'armes et n'ayant pas d'idéologies belliqueuses seraient préservés d'une telle activité. Mais, depuis les travaux de J. Goodall, les preuves d'agressions collectives dans les espèces animales se sont accumulées. Comme l'écrit l'anthropologue et primatologue R. Wrangham : « De plus en plus de preuves suggèrent, cependant, que le meurtre en coalition d'adultes dans les groupes voisins se produit également régulièrement chez d'autres espèces, y compris les loups et les chimpanzés. Cela implique que la sélection peut favoriser des éléments d'agression intergroupe importants pour la guerre humaine, y compris les raids meurtriers » (Wrangham, 1999, p. 1).

R. Wrangham a émis ce qu'il a appelé l'« hypothèse du déséquilibre des pouvoirs » ou « des forces » (*imbalance of power hypothesis*), qui explique, sur un fond d'hostilité intergroupe permanent, les attaques meurtrières entre groupes par des « déséquilibres de pouvoir suffisants entre les parties pour que l'une puisse attaquer l'autre » en prenant le moins de risque possible.

Chez les chimpanzés, les raids meurtriers interviennent dans une logique de défense territoriale et de patrouilles frontalières. Toute incursion d'« étrangers » déclenche des attaques et parfois des meurtres collectifs. Sont impliqués dans ces actions violentes principalement des mâles, qui attaquent d'autant plus volontiers leurs « ennemis » qu'ils sont nombreux et qu'ils peuvent bénéficier de la protection de leurs congénères.

La grande différence dans les déséquilibres de pouvoir entre groupes humains et groupes de primates non humains, c'est la fabrication et l'usage d'artefacts en vue d'un usage guerrier. Mais l'arme ne fait pas la guerre. Elle n'est qu'un moyen de la conduire plus efficacement.

Les fondamentaux que nous partageons avec d'autres espèces animales (l'opposition eux/nous avec une perception du type ennemi/ami, le déséquilibre de la balance des pouvoirs) se traduisent culturellement sous la forme d'artefacts. Par exemple, le déséquilibre des forces peut désormais être objectivé dans des différentiels de puissances armées (avoir davantage d'armes ou des armes plus mortelles est déterminant dans les conflits intergroupes). De même, la constitution d'une frontière entre « eux » et « nous », et la logique de défense d'un territoire, toutes deux présentes dans les groupes de chimpanzés, s'objectivent au cours de l'histoire humaine dans des dispositifs architecturaux (par ex. fossés, palissades, remparts, murailles, etc.) et des moyens de représentation (par ex. frontières sur une carte) qui séparent et opposent « intérieur » et « extérieur » (jusqu'aux découpages modernes de nos ministères en « ministère de l'Intérieur » et « ministère des Affaires étrangères »).

Des conflits violents intergroupes ont existé dans des sociétés humaines sans armes très sophistiquées, car la guerre est une dynamique sociale qui n'est pas une conséquence mécanique de l'existence d'instruments de combat. La guerre, au sens large du terme (conflit entre groupes conduisant à la mort plus ou moins régulée, contrôlée, de l'ennemi), est présente autant chez les chasseurs-cueilleurs sans richesse que chez les chasseurs-cueilleurs possédant déjà des richesses, et autant dans les sociétés sans État n'utilisant que des armes en pierre, en bois et en os, que dans les sociétés étatisées et dotées d'armes sophistiquées et d'armées plus ou moins professionnelles. Bien sûr, d'un type de société à l'autre les « motifs » de la guerre varient, mais les conflits vio-

lents entre groupes n'ont cessé de ponctuer la vie des sociétés depuis les débuts de l'humanité.

On conclura sur une remarque générale. Chercher à expliquer les tensions ou les conflits violents intergroupes en mettant au jour leurs motifs semble logique, mais ne permet pas en définitive de saisir pourquoi les tensions et conflits persistent lors même que les motifs changent. En fait, les groupes se battent entre eux pour s'approprier ce qui a de la *valeur* à leurs yeux et qui fait *capital* pour eux, dans le cadre de leurs rapports sociaux. Cela peut être les femmes, les objets, les territoires, divers types de ressources, l'argent ou l'honneur, et quand il n'y a ni argent ni richesse, ce sont essentiellement les femmes et la vengeance qui sont à l'origine des conflits (Darmangeat, 2021, p. 256). Mais reconnaître l'existence d'une *loi sociologique générale* qui régit l'ensemble des rapports entre les groupes, quelles que soient la nature et la taille de ceux-ci, permet de voir sur quel fond invariant se détache la multitude des conflits aux formes, aux modalités et aux motifs très variés.

Remaerciements : Je remercie mes deux relecteurs pour les remarques et commentaires qui m'ont été très utiles.

NOTES

1 Ce texte est la version allégée et remaniée du chapitre 21, « Eux/nous : ethnocentrisme, racismes », des *Structures fondamentales des sociétés humaines* (Lahire, 2023, p. 842-877).

2 Défini comme « conscience positive de son groupe et point de vue négatif sur les autres », l'ethnocentrisme est tenu pour l'un des grands universaux par C. Antweiler (2016, p. 117).

3 Voir aussi J.-L. Le Quellec, 2019.

4 En dehors de la fréquentation régulière directe, on notera qu'une partie de la reconnaissance des apparentés chez les primates passe par la perception des ressemblances dans les traits faciaux : voir l'étude de M. J. Charpentier et collègues (2020) à propos des mandrills (*Mandrillus sphinx*).

5 Par exemple, la souris reconnaît ses proches parents par l'odeur de l'urine, et a tendance à nicher avec des femelles qui ont la même odeur qu'elle. Ce même moyen est utilisé pour l'évitement de l'inceste, la souris s'accouplant avec un mâle porteur d'une odeur différente (Hurst *et al*., 2001).

6. Le biologiste britannique J. Maynard Smith écrivait ainsi plus prudemment que certains de ses confrères que « les interactions sociales au sein d'un groupe d'animaux supérieurs dépendent de la reconnaissance individuelle, et que le comportement d'un individu à l'égard d'un autre animal dépend à la fois de l'apparentement génétique et de la mémoire d'interactions précédentes » (Maynard Smith et Szathmary, 2000, p. 157).

7 On observe le même phénomène chez les fourmis (Bowlby, 2002, p. 72-73).

8 Par exemple, comme prédit par la théorie de la sélection de parentèle, chez les rats-taupes nus, les comportements d'agression sont inversement proportionnels au lien de parenté (Desor, 1999).

9 La sélection de parentèle ne permet pas d'expliquer comment des groupes composés de plusieurs familles ou des groupes de membres sans aucun lien de parenté peuvent exister, coopérer et être capables d'action de défense au profit de n'importe lequel de leurs membres. C'est la raison pour laquelle la théorie de la sélection de groupe a été développée, notamment par G. Price (1970) et V. C. Wynne-Edwards (1986).

10 « Les individus d'un même groupe sont, dès lors, perçus comme manifestation particulaire d'une même substance, à eux inhérente : leur coefficient de liaison est 1, quelle que soit leur distance généalogique » (Sahlins, 1980 [1976], p. 117).

11 Dans une grande étude fondée sur 178 pays pluriethniques, le sociologue finlandais T. Vanhanen a mesuré le degré d'hétérogénéité ethnique des pays et l'a mis en relation avec les conflits ethniques, et en a conclu que « le népotisme ethnique est le facteur d'arrière-plan interculturel commun qui soutient la persistance des conflits ethniques dans le monde » (Vanhanen, 2014, p. 143). Il s'appuie sur les travaux de P. Van den Berghe (1981) pour qui les sentiments ethniques ont évolué comme une extension du népotisme, en tant que propension à favoriser les parents par rapport aux non-parents.

12 On aurait pu aussi bien développer l'exemple des confrontations collectives entre suricates. « La présence d'une coopération au sein du groupe et d'une hostilité entre les groupes chez les suricates en fait un point de comparaison précieux dans les tentatives de compréhension des racines écologiques et évolutives de la guerre humaine » (Dyble *et al.*, 2019, p. 1).

13 Dans le cas récent du génocide des Tutsis au Rwanda (entre avril et juillet 1994), la recherche montre que la violence qui s'abat est rendue possible par des processus d'animalisation ou de chosification des victimes (Dumas, 2014).

14 Depuis l'observation de J. Goodall, l'enregistrement systématique d'attaques mortelles (N = 152) dans des populations de chimpanzés (N = 18) et de bonobos (N = 4) a confirmé que les agresseurs (92 %) comme les agressés (73 %) sont très majoritairement des mâles, et que les conflits sont principalement intercommunautaires (66 %), selon M. L. Wilson et collègues (2014). À préciser que ces conflits ne sont pas le produit « artificiel » de l'anthropisation des sites ou de la seule présence humaine, comme l'a prétendu un temps M. Power (1991).

Bernard Lahire
CNRS, centre Max-Weber, ENS, Lyon, France
bernard.lahire@ens-lyon.fr

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALVARD M. (2012) – Human sociality, *in* J. C. Mitani, J. Call, P. M. Kappeler, R. A. Palombit et J. B. Silk (dir.), *The evolution of primate societies*, Chicago and London, University of Chicago Press, p. 585-603.

ANTWEILER C. (2016) – *Our common denominator: Human universals revisited*, New York and Oxford, Berghahn, 364 p.

ARISTOTE (1992) – *Éthique à Nicomaque*, Paris, Le livre de poche (Classiques de la philosophie), 448 p.

ARON S., PASSERA L. (2000) – *Les sociétés animales. Évolution de la coopération et organisation sociale*, Bruxelles, De Boeck, 336 p.

BOWLBY J. (2002) – *L'attachement* [1969], volume 1 *Attachement et perte*, Paris, PUF, 544 p.

BOYD R., SILK J. (2004) – *L'aventure humaine. Des molécules à la culture*, Bruxelles, de Boeck, 583 p.

CHAPAIS B. (2011) – The deep social structure of humankind, *Science*, 331, 6022, p. 1276-1277.

CHARPENTIER M. J. E., HARTÉ M., POIROTTE C., MERIC DE BELLEFON J., LAUBI B., KAPPELER P. M., RENOULT J. P. (2020) – Same father, same face : Deep learning reveals selection for signaling kinship in a wild primate, *Science advances*, 6, 22, p. 1-10.

CLUTTON-BROCK T. (2009) – Cooperation between non-kin in animal societies, *Nature*, 462, 7269, p. 51-7.

DARMANGEAT C. (2021) – *Justice et guerre en Australie aborigène*, Toulouse, Smolny, 350 p.

DARWIN C. (2013) – *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe* [1871], Paris, Honoré Champion, 1040 p.

DESOR D. (1999) – *Le comportement social des animaux. De l'art de vivre ensemble chez les fourmis, les rats, les loups et les autres*, Grenoble, PUG, 320 p.

DE WAAL F. (1992) – *De la réconciliation chez les primates*, Paris, Flammarion (Champs sciences), 384 p.

DE WAAL F. (2006) – *Le singe en nous*, Paris, Fayard (Pluriel), 352 p.

DUDLEY S. A., FILE A. L. (2007) – Kin recognition in an annual plant, *Biology letters*, 3, 4, p. 435-438.

DUMAS H. (2014) – *Le génocide au village. Le massacre des Tutsi au Rwanda*, Paris, Seuil, 384 p.

DYBLE M., HOUSLAY T. M., MANSER M. B., CLUTTON-BROCK T. (2019) – Intergroup aggression in meerkats, *Proceedings of the royal society B*, 286, 1917, 28620191993, https://doi.org/10.1098/rspb.2019.1993

EIBL-EIBESFELDT I. (1971) – *Love and hate: The natural history of behavior patterns*, New York, Schocken Books, 290 p.

EMERY N. (2017) – *L'étonnante intelligence des oiseaux*, Versailles, Quae, 192 p.

GOODALL J. (1986) – *The chimpanzees of Gombe: Patterns of behavior*, Cambridge, Harvard University Press, 673 p.

HAMILTON W. D. (1964) – The genetical evolution of social behaviour, *Journal of Theoretical Biology*, 7, 1, p. 17-52.

HENRICH N., HENRICH J. (2007) – *Why humans cooperate. A cultural and evolutionary explanation*, New York, Oxford University Press, 280 p.

HOGGART R. (1970) – *La culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Minuit, 424 p.

HURST J. L., PAYNE C. E., NEVISON C. M., MARIE A. D., HUMPHRIES R. E., ROBERTSON D. H., CAVAGGIONI A., BEYNON R. J. (2001) – Individual recognition in mice mediated by major urinary proteins, *Nature*, 414, p. 631-634.

JURMAIN R., KILGORE L., TREVATHAN W., CIOCHON R. L., BARTELINK E. (2018) – *Introduction to physical anthropology*, Boston, Cengage Learning [fifteenth edition], 592 p.

KANTOROWICZ E. (2004) – *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, Fayard, 150 p.

KREUTZER M. (2012) – De la notion de genre appliquée au monde animal, *Revue du MAUSS*, 39, 1, p. 218-235.

LACOMBE P. (1894) – *De l'histoire considérée comme science*, Paris, Librairie Hachette, 415 p.

LAHIRE B. (2023) – *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, Paris, La Découverte (Sciences sociales du vivant), 972 p.

LE GUIN U. (1975) – *Les dépossédés*, Paris, Robert Laffont, 408 p.

LE QUELLEC J.-L. (2019) – Le panekhthrisme: un mal universel, *Critica Masonica*, juin, p. 11-21.

LEROI-GOURHAN A. (1964) – *Le geste et la parole,* volume 1 *Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 326 p.

LÉVI-STRAUSS C. (1987) – *Race et histoire* [1952], Paris, Denoël, 144 p.

LOWIE R. H. (1969) – *Traité de sociologie primitive* [1936], Paris, Union générale d'éditions (Petite bibliothèque Payot), 345 p., [version epub].

MANSON J. H., WRANGHAM R. W. (1991) – Intergroup aggression in chimpanzees and humans, *Current anthropology*, 32, 4, p. 369-390.

MAUSS M. (2006) – Essai sur le don [1923-1924], *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF (Quadrige), p. 143-279.

MAYNARD SMITH J., SZATHMARY E. (2000) – *Les origines de la vie. De la naissance de la vie à l'origine du langage*, Paris, Dunod, 206 p.

MEGGITT M. J. (1971) – *Desert people: A study of the Walbiri aborigines of Central Australia*, Chicago, University of Chicago Press, 348 p.

POWER M. (1991) – *The egalitarians – human and chimpanzee: An anthropological view of social organization*, Cambridge, Cambridge University Press, 290 p.

PRICE G. R. (1970) – Selection and covariance, *Nature*, 227, p. 520-521.

SAHLINS M. (1980) – *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*) [1976], Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 193 p.

SANDERSON S. K. (2015) – Darwinian conflict theory. A unified evolutionary research program, *in* J. H. Turner, R. Machalek et A. Maryanski (dir.), *Handbook on evolution and society. Toward and evolutionary social science*, Boulder and London, Paradigm Publishers, p. 228-266.

TOMASELLO M. (2015) – *Pourquoi nous coopérons*, Rennes, PUR, 85 p.

VAN DEN BERGHE P. (1981) – *The ethnic phenomenon*, Westport, Praeger, 318 p.

VANHANEN T. (2014) – Ethnic nepotism as a cross-cultural background factor of ethnic conflicts, *Open journal of political science*, 4, p. 143-155.

WHITEHEAD H., RENDELL L. (2015) – *The cultural lives of whales and dolphins*, Chicago, The University of Chicago Press, 432 p.

WILSON M. L., BOESCH C., FRUTH B., FURUICHI T., GILBY I. C., HASHIMOTO C., HOBAITER C. L., HOHMANN G., ITOH N., KOOPS K., LLOYD J. N., MATSUZAWA T., MITANI J. C., MJUNGU D. C., MORGAN D., MULLER M. N., MUNDRY R., NAKAMURA M., PRUETZ J., PUSEY A. E., RIEDEL J., SANZ C., SCHEL A. M., SIMMONS N., WALLER M., WATTS D. P., WHITE F., WITTIG R. M., ZUBER-BÜHLER K., WRANGHAM R. W. (2014) – Lethal aggression in Pan is better explained by adaptive strategies than human impacts, *Nature*, 513, 7518, p. 414-417.

WRANGHAM R. W. (1999) – Evolution of coalitionary killing, *Yearbook of physical anthropology*, 42, p. 1-30.

WYNNE-EDWARDS V. C. (1986) *Evolution through group selection*, Oxford, Blackwell, 398 p.

"The body of my enemy": Armed conflicts in societies without wealth
Proceedings of the meeting of the Société Préhistorique Française, Toulouse (23–24 April 2024)
Edited by Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon and Nicolas Teyssandier
Société Préhistorique Française, 2026 (Séances de la Société Préhistorique Française, 23)
pp. 339–350
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

The "us" and the "them": intergroup conflict among social animals[1]

Bernard Lahire

Abstract: One of the great constants in the history of human societies is the opposition between "us," which embodies all conceivable positive values, and "them," which is associated with everything perceived as negative. Contempt or rejection of "the other" (clan, tribe, race, nation, region, class, caste, ethnic or religious group, family) is the principle behind all ethnocentrism. But the opposition between "us" and "them" is only the extension, in the cultural-symbolic order specific to our species, of a general defense mechanism present throughout the animal kingdom, from eusocial insects to primates: defense of the "close" or the "same" (whether related or unrelated) against what is perceived as distant, different, foreign, or outside one's own group. In the case of human societies, "us" and "them" can take very different forms, as groups are built on cultural foundations. While they have succeeded in bringing together millions (even billions) of individuals into coherent and relatively peaceful social units, human societies have constantly multiplied the types of us/them opposition, and therefore the potential conflicts between groups.
Keywords: Us/them, kin selection, conflict, nepotism, ethnocentrism, xenophobia, war.

"Presumably most groups gain some of their strength from their exclusiveness, from a sense of people outside who are not 'Us'" (Hoggart, 1971 [1957], p. 62).
"– He is accustomed to regarding all foreigners as inferiors, as beings not entirely human" (Le Guin, 1975, p. 25).

Throughout human history, one of the great constants has been the opposition between "us," imbued with every positive value imaginable, and "them," associated with everything perceived as negative.[2] The relegation of the "other" (clan, tribe, society, ethnic group, race, class, caste, order, group, category, etc.) to the realm of ugliness, ignorance, animality, "barbarism" or "savagery" is the principle of all ethnocentrism. The absolutization and sublimation (in the sense of an image "raised to the sublime") of the traits of one's own group (whether family, friends, religious, or national) classically leads to cutting all the beautiful costumes (full humanity, good morals, good taste, true culture, etc.) to one's own size and judging the greatness of "others" based on these costumes made to (one's own) measure: "But, whether the Walbiri [Australian aborigines] regard other tribes in a favourable light or not, their opinions always reveal an aggressive belief in their own superiority. As might be expected, they evaluate the behaviour and usages of other peoples in terms of the coïncidence of these with Walbiri norms, and they consider any noticeable divergence of the two to be evidence of the shortcomings of the outsiders. The fact that Warramunga mortuary ritual differs from that of the Walbiri, or that the Pintubi lack a thorough-going subsection system, is thought to reflect the essential inferiority of the group in question. On the other hand, the highest praise the Walbiri can bestow on well-liked neighbours, such as the Walmanba or Yanmadyjari, is to refer to them as 'half-Walbiri'" (Meggitt, 1971, p. 44).

Ethnocentrism is thus always a way of closing oneself off (one's civilization, nation, group, etc.) from the limits of existence considered worthy of being lived, and of keeping at a distance, discreetly or angrily, those who are placed outside the group. C. Lévi-Strauss wrote the following about ethnocentrism: "Humanity ends at the borders of the tribe, the linguistic group, sometimes even the village; to such an extent that many so-called primitive populations refer to themselves by a name that means 'humans' (or sometimes—we would say more discreetly—'the good,' 'the excellent,' 'the complete'), thus

implying that other tribes, groups, or villages do not share human virtues—or even human nature—but are at best composed of 'bad,' 'evil,' 'earth monkeys,' or 'lice eggs'" (Lévi-Strauss, 1987 [1952], p. 21).

And A. Leroi-Gourhan added a few years later: "In many human groups, the only word used by members to refer to their ethnic group is the word 'men'. The assimilation of ethnicity into a kind of ideal 'self', combining the qualities of good and beauty, contrasts with the tendency to place monstrous peoples beyond the familiar world, who embody evil and ugliness to the utmost in their appearance and customs" (Leroi-Gourhan, 1964, p. 12).

What could be stronger than deciding to confine humanity or human excellence within the limits of one's own group, relegating anything outside those limits to the realm of the "non-human" or "less than human"?[3] The observations of C. Lévi-Strauss and A. Leroi-Gourhan are thus confirmed, for example, among the Aborigines of Australia: "According to a pattern widely shared by comparable societies elsewhere in the world, Australian tribes had a marked propensity to conceive and designate themselves as the only true human beings, while denying this quality to others. The nicknames by which they were qualified often reflected the fear and enmity they inspired. Thus, while the Kŭrnai were literally the 'humans,' all their hated neighbors were the Brajerak, that is, 'those who are angry' and the tribe in western Victoria was the Thurung, the 'tiger-snakes,' because its members 'came sneaking about to kill us'" (Darmangeat, 2020, p. 231).

This opposition between "us" and "them" can lead, in the most peaceful cases, to ritual mockery (e.g. jokes that aim to ridicule an ethnic group or nation, or a category of people such as "blondes" or "redheads"), and in the most belligerent cases, to violent inter-ethnic conflicts or attempts to destroy the "other."

What I will endeavor to show here is that the opposition between them and us is merely the translation and extension, in the cultural-symbolic order specific to our species, of a defense mechanism present in all living beings, namely the defense of those close to oneself against everything perceived as distant, foreign, or outside one's own group. In the animal kingdom, this begins with the defense of offspring against external attacks (predators, infanticide perpetrated by males). This is followed by the defense of one's closest relatives (father and mother, brothers and sisters, uncles and aunts, cousins, grandparents, etc.) or the preference given to them in many cases of cooperation, sharing, or mutual aid (Boyd and Silk, 2004, pp. 216–217). In the case of eusocial insects (ants and bees in particular), all members work and ensure the successful reproduction of the group, and the in-group expands to a large colony, which is nothing more than a giant family. Members of these societies have chemical means of immediately recognizing whether an individual belongs to their group or not. An ant belonging to another colony, which would be experimentally placed in this colony, would be immediately identified as such and destroyed. Within the same species, the logic of defending "the same" and mistrust or defiance towards "the other" is a general law that structures social relations throughout the living world.

Ethologists and biologists explain the mechanism underlying this law of constructing a "us" and the preference given to this 'us' by genetic proximity, without however seeing the counterpart of this preference in terms of mistrust of everything outside the "us." This explanation has a name: "kin selection theory." But by placing the explanation on the side of maximizing the protection of one's genetic capital—by defending those who share some of the same genes as oneself, one defends oneself—biologists often struggle to convince social scientists who insist that the construction of "us" is essentially cultural in human societies, and that this construction brings together, far beyond genetic proximity, all those who identify with common habits, values, symbols, emblems, traditions, or narratives.

Animals are, of course, incapable of directly detecting the genes of their fellow creatures. The fact that males in certain societies are unable to recognize their paternity when females have sexual relations with multiple partners, and that they do not invest as much in caring for their young as males who, because they are socially monogamous, are much more assured of their paternity, clearly shows that animals have no practical sense or intuitive understanding of genetic proximity or distance, but simply rely on their knowledge and recognition of others, their regular contact with them, and their experience of them. In fact, genetic proximity often leads to greater contact between individuals, and therefore translates into early social proximity, which lies in having lived with the individual for a long time, and sometimes even since the birth of one or the other; or, in other words, having maintained a high level of interaction with the individual in question from an early age. This is particularly important in the case of altricial species, which involve a long period of coexistence between parents (or at least one of them) and their offspring.[4]

Another explanation for cooperation provided by biologists and ethologists, in addition to the mechanism of kin selection, is the importance of reciprocity in cooperative interactions (Clutton-Brock, 2009). This brings us closer to the logic of gift-giving and reciprocity that is well known in human societies (Mauss, 2006). But in the case of the latter, the "us" (and therefore "them") can take culturally very different forms, and we can say that we move from concrete relatives or those in direct interaction (same colony or same "family") to a wider group of relatives (based on reciprocity), and even to relatives constructed on the basis of cultural traits, symbols, or mythical or ideological fictions (members of the same lineage, members of the same clan with a common mythical ancestor, members of the same ethnic group who share the same cultural, linguistic, religious, etc. traditions, citizens of the same homeland or nation, members of the same political party, supporters of the same football club, residents of the same neighborhood, etc.). The "us," which meant a physical proximity (the

people I am closest to, with whom I interact frequently and whom I know and recognize), becomes, thanks to cultural-symbolic capacities, a "us" of symbolic proximity, culturally constructed. With increasingly strong social differentiation of functions, human societies have constantly multiplied the types of "them/us" oppositions, just as they have succeeded in bringing together millions, even billions, of individuals into single, indivisible political entities with their own languages, flags, currencies, and national anthems.

While non-human primates prefer their relatives or members of their extended group, and while some of them, in certain circumstances, view other groups as potential enemies, their conflicts are relatively simple compared to those observed in human societies. As primatologist B. Chapais writes: "Human groups are always part of more inclusive social entities, which themselves belong to even more inclusive structures. In contrast, the vast majority of primate societies are independent, single-group structures" (Chapais, 2011, p. 1276). By multiplying the lines of differentiation between "us" and "them," humans have multiplied the opportunities to mock, denigrate, hate, and even wage war against or massively destroy others. Even rival football fans can end up fighting violently with each other on the basis of municipal, regional, or national differences.

THEORY OF KIN SELECTION

British biologist W. D. Hamilton theorized the concept of kin selection, which helps explain why natural selection favors "altruistic" or generous behavior among relatives. This theory is also associated with G. Price, E. O. Wilson, J. Maynard Smith, R. Trivers, and H. Hare. According to W. D. Hamilton, whether they are birds or mammals, if parents devote time to their offspring, feed them and protect them, sometimes at the risk of their own lives, and if siblings are more willing to help or share with each other than with unrelated members of their group or strangers, it is because by adopting behaviors that increase their survival, and therefore the reproductive fitness of individuals who are genetically related to them, individuals increase their overall reproductive fitness (inclusive fitness). In short, they ensure the fruition of their genetic heritage, both their own (selfish behavior) and that of their children or siblings (altruistic behavior).

However, the question quickly arose as to what mechanisms were involved in kin recognition (Aron and Passera, 2000, p. 79), a difficult question given that, for many social species, genetic proximity is strongly correlated with spatial proximity and the intensity of contact from early childhood. Depending on the species, recognition signals are chemical (the most common),[5] auditory or visual, and in many cases depend on interactions and, more precisely, on the memory of past interactions. If the bond between the mother (and sometimes the father) and her children is particularly strong in mammals with altricial offspring, this is not just a matter of genetics, but a question related to the fact that the children are like parts of herself: she carried or brooded them, then nursed or fed them, warmed them, cleaned them, protected them, etc. Investment, when it exists, presupposes interactional closeness rather than relying solely on genetic proximity.[6] In some cases, it is even the location that defines kinship. For example, in seagulls, moving an egg a few centimeters away from the nest is enough for it to be considered a stranger by its parents and abandoned; conversely, placing a foreign egg in the nest is enough for it to be immediately treated as their child by the owners of the nest. Similarly, in rats, placing unrelated pups among the offspring at birth will make them interaction partners recognizable as relatives, and they will be treated as such by the others.[7] Finally, it has been noted that young wasps isolated at birth for a few hours are subsequently unable to distinguish between relatives and non-relatives on the basis of smell, demonstrating the fragility of recognition mechanisms in certain cases.

However, this does not call into question the primacy given to relatives, which can even be observed in the plant kingdom. A study by Canadian researchers S. A. Dudley and A. L. File (2007) highlighted the existence of a mechanism for recognizing relatives in plants. Their study focused on the American searocket (*Cakile edentula*). In nature, plants generally compete for light, water, and various nutrients found in the soil. The two researchers placed American searocket plants in pots. They used plants from eight different families. Some of the plants were grown in groups of four. The pots containing four plants were either made up of four plants from four different families among the eight, or four plants from the same family.

The scientists demonstrated the effects of competition for resources that takes place underground: when pots contain plants from different families, there is a significant increase in root mass compared to when all four plants are from the same family. The size of the roots indicates the degree of competition for resources (particularly nutrients and water). The slower root development in plants from the same family means that competition is less intense between related plants than between plants from different families. The findings of this study are therefore consistent with the predictions of kin selection theory and highlight the existence of kin recognition mechanisms via the root system.

Kin selection theory holds true in almost all zoological groups, from amoebas to mammals, insects, fish and birds. For example, younger birds generally imitate the songs of older males "with whom they are related or familiar", leading to the formation of "regional dialects". However, "dialects play a role in territorial defence, with males adopting more aggressive attitudes towards males producing foreign dialects than towards their neighbours" (Emery, 2017, p. 81). In bird and mammal societies, the privileged bonds between parents and children are particularly clear,[8] although the scope of altruistic or reciprocal cooperative behaviour is expanding: "The most

fundamental of altruistic behaviors, protecting dependent offspring, is ubiquitous among mammals and birds; in most species, altruistic acts are confined to this context. Among primates, however, recipients of altruistic acts may include individuals who aren't offspring and who may not even be closely related to the performer. Chimpanzees routinely come to the aid of relatives and friends, female Hanuman langurs join forces to protect infants from infanticidal males, and male baboons protect infants and cooperate to chase predators. In fact, the primate literature abounds with examples of altruistic acts—individuals placing themselves at risk to protect others from attack" (Jurmain et al, 2018, p. 219).

And when we observe forms of altruism between unrelated individuals, it is simply because altruism, which was originally linked to kinship, can find ways to extend to certain types of relationships between unrelated individuals: "Once altruism between relatives has emerged, there is nothing to prevent this trait from being used in a context other than that in which it was originally selected and for other reasons. In the same way that in humans, the hand can be used to write and play the piano, even though these were not the reasons that prevailed when it was selected by our primate and hominid ancestors" (Kreutzer, 2012, p. 223). Whether in the form of collective hunting companions among non-human primates, gifts and counter-gifts between bats that can regurgitate blood to feed some of their unrelated but previously helpful congeners, the help of some female cetaceans in watching over the offspring of a conspecific that goes in search of food, leaving her young alone, alarm calls or songs warning the whole group of danger in mammals and birds, etc., altruism beyond genetic kinship can be observed in species that have already developed highly structured social behaviours, which prove advantageous for survival, even from a strictly individual point of view.[9]

Primatology observes that a preference for 'us' based on kinship is observable in non-human primates. M. Tomasello wrote in a book on cooperation: "As a starting point, we know from the work of Joan Silk and others that nonhuman primate societies function in large part on the basis of kinship and nepotism, with a healthy dose of dominance thrown in in most cases. Any cooperation they show will thus most likely be based on kinship or direct reciprocity" (Tomasello, 2009, pp. 53–54).

The counterpart to cooperation, which is essentially inward-looking and leads to the formation of closed "us" groups, is the perception of the outside world as potentially dangerous. Chimpanzees are very wary and even hostile towards other groups and may engage in surveillance to prevent their members from entering their territory. Chimpanzees living in large mixed groups are territorial, with "male chimpanzees attacking strangers" (Chapais, 2011, p. 1277). J. Goodall says that chimpanzees make a clear distinction between individuals who belong to the group and those who are strangers, between friends or allies and enemies (Goodall, 1986), and F. de Waal does not hesitate to describe them as xenophobic, given how aggressive they can be towards strangers: "Males kill each other through highly coordinated actions against single individuals of another community […] There is no question that chimpanzees are xenophobic. In one attempt to introduce ex-captive chimps back into the forest, the local wild chimps reacted so viciously that the project had to be abandoned. […] The chimps acted almost the way they do toward prey, treating the enemy as if it belonged to another species" (de Waal, 2005, pp. 139–140).

THE WILSON-SAHLINS CONTROVERSY

In his controversy with biologist E. O. Wilson, anthropologist M. Sahlins criticized genetic reasoning when it consists of "transforming social altruism into genetic egotism by the observation that the 'kin' of the self-sacrificing animal, who share a certain amount of genetic substance with him, are often benefited by his act. Therefore, service to others can actually optimize ego's 'inclusive fitness,' the proportion of his genes passed on to subsequent generations" (Sahlins, 1976, p. 20). M. Sahlins questions how members of a given society can consciously recognize themselves as genetically related (p. 24) and in doing so makes an error in biological reasoning. In biology, an individual does not need to be aware of their degree of kinship with the individuals they interact with in order to cooperate (or not) with them, as long as there is a simple means of recognizing their relatives (e.g., spatial proximity or phenotypic similarities).

M. Sahlins is right to emphasize that, in many human societies, "relatives" are not defined on a genealogical (and therefore genetic) basis, but on a cultural basis that is rooted in their history. He cites the example of Rangiroa Island in the Tuamotu Archipelago, studied by P. Ottino, where "coresident relatives are, independantly of their genealogical position, considered 'closer' than non-residents" (p. 28). Similarly, in societies located in the Fiji Islands, there is a preference for cross-cousins over siblings, "that is in clear contrast to genetic amity, and only explicable by the cultural system of descent and alliance" (p. 35). He therefore concludes that, in human societies, there is a decoupling of "close kin" and genetically related (p. 57).

However, while genetics clearly cannot explain everything—how can genetic relatedness explain the willingness to "die for one's country" (Kantorowicz, 2004) when citizens of the same country are far from all being related? – the theory of kin selection has nevertheless succeeded in identifying the general law of preference given to the "close", which underlies the empirical law of preference given to close relatives. The only problem with this theory is that it generalizes a particular manifestation of the proximity in question. Focusing on all forms of life, kinship selection theory correctly identified genetic relatedness as the basis of the mechanism it uncovered in many species. However, the more species organize themselves into complex societies, the more

proximity becomes independent of genetic relatedness (which operates in many taxa on the basis of chemical signals). In fact, biologists themselves have highlighted the decoupling between "close" and "genetically related" in birds and mammals, particularly when recognition is based on criteria of early interaction or early presence in the right place, thus allowing for proximity between unrelated individuals.

Anthropologists who, like M. Sahlins, dismiss genetic explanations seem to overlook the many established facts on which the theory of kin selection is based, and fail to ask why mutual aid, cooperation, and exchange in human societies are nevertheless favored among relatives, even if they are not genetically related. Nor do they ask why human societies display multiple manifestations of ethnocentrism, nepotism, racism, patriotism, nationalism, etc., which should prompt us to question the general mechanism at work. The relevant question to ask the theory of kin selection is how "close" is defined for bacteria, plants, animal species with little culture, and a hyper-cultural species such as humans. M. Sahlins clearly sees the flaw in the reasoning but sticks to this critical observation because he does not believe that the knowledge produced by biology can shed light on strictly anthropological questions. I believe, on the contrary, that he should have taken advantage of his criticism of biology to grasp central phenomena that concern all kinds of societies, including human ones.

Despite his conviction that there can be no general law governing human societies and that anything is possible, in responding to biologists, M. Sahlins comes close to formulating a general law on human social behavior that could be summarized as follows: belonging to a group immediately implies considering that the other members of the group are made of the same "substance"[10] as oneself—the ideology of blood being only a figurative way of embodying this identity with "blood ties" or "blood brothers"—and that preference must be given to them in various situations involving sharing, mutual aid, and cooperation; conversely, belonging to another group automatically makes people "outsiders" who should be mistrusted.

This idea of the "substance" of the group had already been formulated by historian P. Lacombe at the end of the 19th century: "Man does not live alone; he lives in concentric groups that become increasingly larger: family, tribe, caste, class, nation, etc. The groups to which he belongs are, in the eyes of each individual, like extensions of his own person" (Lacombe, 1894, pp. 79–80). But one of the roots of this idea can be found in Aristotle. In Nicomachean Ethics, the Greek philosopher writes that our children are almost part of us, this being truer for mothers than for fathers (both because of gestation and breastfeeding, and because they are more certain than fathers that they are their offspring). In saying this, Aristotle perfectly expresses one of the manifestations of the general law of the relationship between us and them and the preference given to "us" or the law of attraction between similar things, which means that when we perceive someone as being close to us, we develop more trust, less mistrust, more generosity, and a greater willingness to give or sacrifice ourselves. Ultimately, what parents love in their children is themselves, Aristotle says in essence (1992, pp. 347–348).

ETHNOCENTRISM IN HUMAN SOCIETIES

In the case of a cultural species such as the human species, the theory of kin selection lack relevance because it fails to take into account the fact that the mechanism it has uncovered has expanded considerably over the long history of life. Cultural variation is the logical evolutionary consequence of genetic variation, on which natural selection traditionally operates. It is a more flexible and rapid means of adapting to the environment and, therefore, an even more effective adaptive solution than genetic variation. As a result, culture can be said to be a continuation of adaptation by means other than genetics. The preference given to those who are close (belonging to the same group), as well as mistrust of those who are distant (existing outside the group), are essentially defined on cultural grounds in human societies, even if they find their evolutionary origins in the matrix of parent (or alloparent)-child relationships.

Nepotism, esprit de corps, parochialism, regionalism, nationalism, patriotism, and chauvinism are just different forms of the same phenomenon. By turning strangers into brothers ("we are all brothers," say Christians), by making a homeland (or "fatherland") the object of emotional attachment and self-sacrifice ("Motherland," "love of country," "dying for the homeland"), etc., by making a company a "big family" or by inventing "fraternities" or "sororities," human societies are merely recalling the family origin of altruistic behavior. Even the use of the term "cultural kinship" by some authors is a kind of tribute to original kinship. The American anthropologist M. Alvard perfectly expressed the situation of the human species in relation to non-cultural animal species: "The cultural mechanisms that are present in recognizable form in non-human primates and other animals […] work in humans to increase social complexity beyond the level that genetic kinship generally provides in these other creatures. While genetic kinship remains important in human societies, mechanisms of cultural kinship and other forms of group identity are able to create larger, hierarchically structured societies […] Genetic relationships, for example, provide kinship structure that assorts individuals and facilitates nepotism in humans and other social species. […] While accepting the essential nature of Darwinian theory, it is increasingly clear that culture plays the key role in structuring human social behavior beyond the level of the family" (Alvard, 2012, pp. 585–586).

Clans, tribes, lineages, ethnic groups, religions, castes, classes, orders, nations, regions, cities or villages, neighborhoods, families, sports clubs, peer groups,

gangs, are all ways of bringing together individuals who recognize themselves as belonging to the same community and identify with the same group, bear the same name (starting with the family name), attribute the same label to themselves (French, Breton, Marseillais, etc.), and gather around various markers of the group (flag, anthem, symbols, language, accent, dialect, etc.). Closeness means the possibility of cooperation, alliance, mutual aid, and sharing. Altruism is exercised first and foremost within the limits of these more or less extensive in-groups. The help we give, the cooperation or sharing we accept, is primarily directed towards "our own," our loved ones, which is why altruism has sometimes been considered an extended form of social selfishness. Protecting the members of one's group, sometimes at the risk of one's life, and giving them preference is indeed a form of sacrifice or self-giving (of one's time, money, energy, and sometimes even one's life), but it is also a form of defense of the group, which is seen as a kind of extension of the self. As H. Whitehead and L. Rendell write: "Individuals cooperate with those belonging to "their group" whom they perceive as like themselves and may be antagonistic toward those they perceive as being from a different group" (Whitehead and Rendell, 2015, p. 36).

Just as certain species of mammals develop forms of sociality—particularly cooperation and mutual aid—that extends beyond genetic ties, as in collective hunting or collective defense of territory, humans have organized cooperation on a larger scale by culturally constructing increasingly expansive "us" groups. For example, the inhabitants of Lamalera, a village on the island of Lembata in Indonesia, are hunter-gatherers who hunt large marine animals such as sperm whales and manta rays in cooperation with each other. However, M. Alvard notes that "if kin selection were the only mechanism operating, the Lamalerans would have difficulty organizing themselves into sufficiently large groups to hunt whales". In such human groups, "socially constructed and culturally transmitted identities like patrilineages" (Alvard, 2012, p. 588) may play a more important role than strict genetic kinship.

As the American anthropologist R. Lowie pointed out, the "clan" in primitive societies is a unit that "traces kinship through either parent to the total neglect of the other" (1961 [1920], p. 111) and makes all members of the clan relatives to the same degree, enabling cooperation on a broader basis than would be possible with genetic kinship. For example, among the Crow Indians, who are divided into thirteen exogamous maternal clans, "Sibmates not only address one another as though they were blood-kindred, even not related, but actually act towards one another as such, gladly giving help when an opportunity offers" (Lowie, 1961 [1920], pp. 116–117). Cultural kinship is attested by the name shared by all members of the clan, which functions, like the chemical signal in many species, as a sign of recognition and closeness.

Despite the broadening of the sense of community made possible by cultural means (shared names, myths and rituals, ancestors, symbols, etc.), human societies cannot escape the logic of preference for "us" brought to light by kinship selection theory. Listing the types of human societies that have never existed and are unlikely ever to exist, American sociologist S. K. Sanderson refers to "societies in which people consistently favor nonkin over kin and distant kin over close kin," those "Societies lacking a sense of ethnic identification," or those "societies with high levels of ethnic heterogeneity in which there is no ethnic conflict" (Sanderson, 2015, pp. 260–261).

N. and J. Henrich wonder why ethnicity is such a powerful force when it comes to cooperation or conflict: "Why do ethnic boundaries—and not other possible boundaries—so often mark the fault lines for warfare, genocide, oppression, in-group favoritism, and so on? People could fraction according to height (tall versus short people), occupation (plumbers versus cashiers), or Lions Club membership, but they don't" (Henrich et Henrich, 2007, p. 73).

The answer to this question undoubtedly lies in the composite nature of ethnicity compared to other types of groups or categories mentioned above. An ethnic group is generally defined as a human population sharing a common ancestry, history (real or mythological), language, religion, culture (which may be musical, culinary, sartorial, etc.), and most often all of these at once. As such, it encapsulates many principles of differentiation from the rest of the world and is, in fact, present in many instances of "preference" or, conversely, conflict.[11] However, authors tend to focus on intra-ethnic similarities and inter-ethnic conflicts, downplaying differences of another kind, even though social class, nation, region, village, neighborhood, family, gang, and other factors also function, in many cases, as principles of similarity and division.

One final point is worth raising. While it seems likely that the principle of ethnocentrism and preference for members of one's own group originates in the relationship between parents and their offspring—which explains the numerous confirmations of the theory of kin selection—the uniquely human ability to form groups on cultural or symbolic grounds, beyond family ties, has, at the same time, made it possible to pacify the social space by pushing back the boundaries of the in-group ever further or, to put it another way, by creating ever larger in-groups (from the family to the clan, from the clan to the tribe, from the tribe to the ethnic group, from the ethnic group to the nation, etc.). Hence, we see that the logical solution to tensions and conflicts between groups is to promote the integration of these groups into larger units, turning former strangers or former enemies into members of the same community. The most sociologically relevant pages on this point are not found in a social science book, but in the work of the father of the theory of natural selection: "As man advances in civilisation, and small tribes are united into larger communities, the simplest reason would tell each individual that he ought to extend his social instincts and sympathies to all the members of the same nation, though personally unknown to him. This point being once reached, there is only an artificial bar-

rier to prevent his sympathies extending to the men of all nations and races" (Darwin, 1889 [1871], p. 122).

However, the expansion of small in-groups only plays a pacifying role if the movement is accompanied by the monopolization of legitimate physical violence by a specialized group within society. But while physical aggression tends to diminish in intergroup relations within society as a result of relative unification and the monopolization of physical force, at the same time, the concentration of forces resulting from the expansion of the perimeter of society is fraught with greater potential for inter-societal violence (e.g. the two world wars between powerfully armed nation states). Furthermore, the unity of large societies always remains very fragile and is constantly threatened by forces of division. Thus, throughout history, many large political entities (e.g. the Roman or Mongol empires, plurinational societies, etc.) have ended up fragmented or have had to face significant internal tensions. It is sometimes at the cost of enormous symbolic and material effort, and sometimes even violence against attempts at separatism, that unity is painstakingly maintained. The movement toward greater inclusiveness is not without a countervailing tendency, particularly in times of economic crisis, toward retreat into smaller units that seek to distinguish themselves from others (e.g., nationalist movements).

THE FOUNDATIONS OF WAR: CHIMPANZEES AND HUMANS

The logic of opposition between "us" and "them" can be observed in both non-human primates (particularly chimpanzees) and humans, and in both cases can lead to the logic of war.[12] "Both humans and chimps are gentle, or at least restrained, toward members of their own group, yet both can be monsters to those on the outside" (de Waal, 2005, p. 142). One of the major differences lies in the fact that, while humans can symbolically express their hatred by treating "others" as "less than human," "beasts," or "savages," chimpanzees simply express the same logic through their behavior.

J. Goodall was the first to highlight the analogy between human and non-human social logic, based on her long-term observation of chimpanzees in Gombe (Tanzania), particularly following the split of a community into two groups. The dehumanization of the "other" on the human side[13] finds its corollary in the "de-chimpanzeization" of the enemy group on the chimpanzee side, and this process seems to allow members of these groups to treat "strangers" (the "intruders," the "enemies," etc.) as members of a different species on which violence can be unleashed that is out of all proportion to acts of aggression within the group. The universal mechanism of distinguishing between "us" and "them" means that aggression is strongly inhibited within the group and weaker towards the outside. With regard to human societies, it is clear that "all [of them] distinguish between killing within their own community, an act that is judged and punished as murder, and killing outsiders, which is often seen as an act of bravery and a service to the community" (de Waal, 1989, p. 10).

But the situation is similar among chimpanzees, about whom J. Goodall speaks of an "unusually hostile and violently aggressive attitude toward nongroup individuals" (Goodall, 1986, p. 534). Not only do "they clearly differentiate between individuals who 'belong' and those who do not," for example by protecting infants and females who are part of the group and attacking those who are not, but "the patterns of attack may actually differ from those utilized in typical intracommunity aggression," with victims being "treated more as though they were prey animals" and effectively "dechimpizied" (Goodall, 1986, p. 532).[14]

F. de Waal sums up the analogy between humans and chimpanzees by saying that we share with our cousins "a loathing of the out-group to the point of dehumanization (or 'dechimpization')." He highlights, with regard to the episode of war between the two parts of what had previously been a single group in Gombe, the surprising nature of hostility based solely on separation, even though individuals from both communities had coexisted fairly peacefully when they were part of the same troop: "The other even more disturbing out-group phenomenon that emerged at Gombe involved chimps who actually knew each other. Over the years, one community split into a northern and southern faction, eventually becoming separate communities. These chimpanzees had played and groomed together, reconciled after squabbles, shared meat, and lived in harmony. But the factions began to fight nonetheless. Shocked researchers watched as former friends now drank each other's blood" (de Waal, 2005, pp. 141–142).

This proves that a structural social logic at the level of group functioning, independent of the previous behavioral habits of the Gombe chimpanzees, comes into play when favorable conditions are present and transcends individual behavior in both nonhuman primates and humans: "Us-versus-them among chimpanzees is a socially constructed distinction in which even well-known individuals can become enemies if they happen to hang out with the wrong crowd or live in the wrong area. In humans, ethnic groups that used to get along reasonably well may all of a sudden turn against each other, as the Hutus and Tutsis did in Rwanda and the Serbs, Croats, and Muslims in Bosnia" (de Waal, 2005, p. 142).

One of the major errors in interpreting facts about nonhuman animals is to assume that they are necessarily biological in nature, and more specifically genetic. The error is typically based on a confusion between the "cultural" and the "social": compared to our species, chimpanzees have very little cumulative culture (artifacts and embodied knowledge), but they do have a social life that constitutes a specific level of organization of reality that is different from biological levels of organization (molecular, cellular, genetic, or anatomical). By concluding that, because intergroup violence is observed in cer-

tain non-human primates, warlike violence has biological foundations, we place non-human animals entirely on the biological side, even though they are just as social as we are. The question is therefore not to explain a social fact—human or non-human—by a biological cause, nor to deny or to neglect the study of cultural variations in this social fact, but to show that variations can only be truly understood by grasping general social laws.

One of the fundamental points for understanding these conflicts is the opposition between "us" and "them", which functions as a mechanism for sorting individuals into "enemies" and "friends," "strangers" and "friends," "sub-chimpanzees" or "sub-humans" and "chimpanzees or humans." Once the other is perceived (in chimpanzees as in humans) or even named (in humans) as an "enemy" or a "stranger," a mechanism is set in motion that allows for its destruction without inhibition. As I have pointed out, ethnocentric behaviors, which consist of giving preference to members of one's own group, are widespread, and perhaps even universal, in the animal kingdom: "Female sea lions seize strange pups that are trying to suckle from them, frequently very roughly, and toss them to one side. Greylag geese attack strange goslings, and herring gulls even kill strange chicks that have strayed onto their territory. In such cases only acquaintanceship inhibits aggressive feelings. This pattern: 'known = friend,' 'unknown = enemy' also generally determines the social life of the adults" (Eibl-Eibesfeldt, 1971, p. 125).

This has consequences for human societies, which are not immune to these very general, trans-specific principles, but which are modulated according to the specific characteristics of each species. In this case, the unprecedented demographic growth of the human species among mammals, which has given rise to a multitude of societies, a differentiation of functions and a multiplication of principles of differentiation (religious, ethnic, cultural, economic, political, etc.), the production of artifacts, including increasingly powerful weapons, make human societies deadly powers without parallel. As the Austrian ethologist I. Eibl-Eibesfeldt (1971, p. 6) wrote: "We are inclined to cast members of an alien group in the role of enemies, giving rise to the question of whether we are adopting certain attitudes of mind involuntarily. For those engaged in peace research the illumination of these processes is of great importance. Man usually has less fellow feeling for strangers, and by the same token his aggressiveness toward them is less inhibited. This is one of the reasons why conflicts between different groups tend to be aggravated."

War is often considered a characteristic specific to human societies, and even a relatively recent practice in the history of the Homo genus. Animals, which do not possess weapons and have no warlike ideologies, would therefore be spared such activity. However, since J. Goodall's work, evidence of collective aggression in animal species has accumulated. As anthropologist and primatologist R. Wrangham (1999, p. 1) writes: "Mounting evidence suggests, however, that coalitional killing of adults in neighboring groups also occurs regularly in other species, including wolves and chimpanzees. This implies that selection can favor components of intergroup aggression important to human warfare, including lethal raiding."

R. Wrangham put forward what he called the "imbalance of power hypothesis," which explains, against a background of permanent intergroup hostility, deadly attacks between groups by "sufficient imbalances of power between parties that one party can attack the other" while taking as little risk as possible.

Among chimpanzees, deadly raids are part of territorial defense and border patrols. Any incursion by "strangers" triggers attacks and sometimes collective killings. These violent actions mainly involve males, who are more likely to attack their "enemies" when they are numerous and can benefit from the protection of their fellow chimps. The major difference in power imbalances between human groups and non-human primate groups is the manufacture and use of artifacts for warfare. But weapons do not cause war. They are merely a means of waging war more effectively.

The fundamentals we share with other animal species (the opposition between "us" and "them", with a perception of friend or foe, and the imbalance of power) are culturally expressed in the form of artifacts. For example, the imbalance of forces can now be objectified in differences in military power (having more weapons or more lethal weapons is decisive in intergroup conflicts). Similarly, the establishment of a boundary between "us" and "them" and the logic of defending a territory, both present in chimpanzee groups, have been objectified throughout human history in architectural structures (e.g. ditches, palisades, ramparts, walls, etc.) and means of representation (e.g. borders on a map) that separate and oppose "inside" and "outside" (right up to the modern division of our ministries into "ministry of the interior" and "ministry of foreign affairs").

Violent intergroup conflicts have existed in human societies without highly sophisticated weapons, because war is a social dynamic that is not a mechanical consequence of the existence of instruments of combat. War, in the broad sense of the term (conflict between groups leading to the more or less regulated, controlled death of the enemy), is as prevalent among hunter-gatherers without wealth as it is among hunter-gatherers who already possess wealth, and as much in stateless societies using only stone, wood, and bone weapons as in state societies with sophisticated weapons and more or less professional armies. Of course, the "motives" for war vary from one type of society to another, but violent conflicts between groups have punctuated the life of societies since the dawn of humanity.

We will conclude with a general remark. Seeking to explain intergroup tensions or violent conflicts by uncovering their causes seems logical, but ultimately does not allow us to understand why tensions and conflicts persist even when the causes change. In fact, groups fight each other to appropriate what they consider to be valuable and what constitutes capital for them within the

framework of their social relations. This may be women, objects, territory, various types of resources, money, or honor, and when there is no money or wealth, the main causes of conflict are women and revenge (Darmangeat, 2020, p. 221). But recognizing the existence of a general sociological *law* that governs all relationships between groups, regardless of their nature and size, allows us to see the invariant background against which a multitude of conflicts with very varied forms, modalities, and motives stand out.

NOTES

1 This text is a condensed and revised version of Chapter 21 “Us/Them: Ethnocentrism, Racism” (Lahire, 2023, pp. 842–877). I would like to thank my two reviewers for their helpful comments and feedback.

2 Defined as “positive awareness of one’s own group and negative views of others,” ethnocentrism is considered one of the great universals by C. Antweiler (2016, p. 118).

3 See also J.-L. Le Quellec, 2019.

4 Apart from regular direct contact, it should be noted that part of kinship recognition in primates involves the perception of similarities in facial features. See the study by M. J. Charpentier et al (2020) on mandrills (*Mandrillus sphinx*).

5 For example, mice recognize their close relatives by the smell of their urine and tend to nest with females that smell the same as them. This same method is used to avoid incest, with mice mating with males that have a different smell (Hurst et al., 2001).

6 British biologist J. Maynard Smith wrote more cautiously than some of his colleagues that “the essential points are that, in higher animals, social interactions within a group depend on individual recognition, and that an individual’s behaviour towards another depends both on genetic relatedness, and on a memory of previous interactions with that individual” (Maynard Smith et Szathmary, 2000, p. 157).

7 The same phenomenon can be observed in ants (Bowlby, 2002, pp. 72–73).

8 For example, as predicted by kin selection theory, aggressive behavior in naked mole rats is inversely proportional to kinship (Desor, 1999).

9 Kin selection does not explain how groups composed of several families or groups of unrelated individuals can exist, cooperate, and defend any of their members. This is why group selection theory was developed, notably by V. Copner Wynne-Edwards and G. Price.

10 « Individuals of the same group may then figure as particulate expressions of the same inherent substance: they have a coefficient of relationship of 1, whatever their genealogical distance” (Sahlins, 1976, p. 60).

11 In a large study based on 178 multi-ethnic countries, Finnish sociologist T. Vanhanen measured the degree of ethnic heterogeneity in countries and linked it to ethnic conflicts, concluding that “ethnic nepotism is the common cross-cultural background factor which supports the persistence of ethnic conflicts in the world” (Vanhanen, 2014, p. 143). He draws on the work of P. Van den Berghe (1981), who argued that ethnic feelings evolved as an extension of nepotism, as a propensity to favor relatives over non-relatives.

12 We could just as easily have used the example of collective confrontations between meerkats. « The presence of both within-group cooperation and between-group hostility in meerkats make them a valuable point of comparison in attempts to understand the ecological and evolutionary roots of human warfare » (Dyble et al, p. 1).

13 In the recent case of the genocide of the Tutsis in Rwanda (between April and July 1994), research shows that the violence that unfolded was made possible by processes of animalization or objectification of the victims (Dumas, 2014).

14 Since J. Goodall’s observation, systematic recording of fatal attacks (N = 152) in chimpanzee (N = 18) and bonobo (N = 4) populations has confirmed that both aggressors (92%) and victims (73%) are overwhelmingly male, and that conflicts are mainly inter-community (66%) (Wilson M. et al., 2014). It should be noted that these conflicts are not the “artificial” product of anthropization of sites or of human presence alone, as M. Power (1991) once claimed.

Bernard Lahire
CNRS, centre Max-Weber, ENS, Lyon, France
bernard.lahire@ens-lyon.fr

REFERENCES

ALVARD M. (2012) – Human sociality, in J. C. Mitani, J. Call, P. M. Kappeler, R. A. Palombit and J. B. Silk (ed.), *The evolution of primate societies*, Chicago and London, University of Chicago press, pp. 585–603.

ANTWEILER C. (2016) – *Our common denominator: Human universals revisited*, New York and Oxford, Berghahn, 364 p.

ARISTOTE (1992) – *Éthique à Nicomaque*, Paris, Le livre de poche (Classiques de la philosophie), 448 p.

ARON S., PASSERA L. (2000) – *Les sociétés animales. Évolution de la coopération et organisation sociale*, Bruxelles, De Boeck, 336 p.

BOWLBY J. (2002) – *L'attachement* [1969], volume 1 *Attachement et perte*, Paris, PUF, 544 p.

BOYD R., SILK J. (2004) – *L'aventure humaine. Des molécules à la culture*, Bruxelles, de Boeck, 583 p.

CHAPAIS B. (2011) – The deep social structure of humankind, *Science*, 331, 6022, pp. 12–1277.

CHARPENTIER M. J. E., HARTÉ M., POIROTTE C., MERIC DE BELLEFON J., LAUBI B., KAPPELER P. M., RENOULT J. P. (2020) – Same father, same face: Deep learning reveals selection for signaling kinship in a wild primate, *Science advances*, 6, 22, pp. 1–10.

CLUTTON-BROCK T. (2009) – Cooperation between non-kin in animal societies, *Nature*, 462, 7269, pp. 51–7.

DARMANGEAT C. (2021) – *Justice et guerre en Australie aborigène*, Toulouse, Smolny, 350 p.

DARWIN C. (2013) – *La filiation de l'homme et la sélection liée au sexe* [1871], Paris, Honoré Champion, 1040 p.

DESOR D. (1999) – *Le comportement social des animaux. De l'art de vivre ensemble chez les fourmis, les rats, les loups et les autres*, Grenoble, PUG, 320 p.

DE WAAL F. (1992) – *De la réconciliation chez les primates*, Paris, Flammarion (Champs sciences), 384 p.

DE WAAL F. (2006) – *Le singe en nous*, Paris, Fayard (Pluriel), 352 p.

DUDLEY S. A., FILE A. L. (2007) – Kin recognition in an annual plant, *Biology letters*, 3, 4, p. 435-438.

DUMAS H. (2014) – *Le génocide au village. Le massacre des Tutsi au Rwanda*, Paris, Seuil, 384 p.

DYBLE M., HOUSLAY T. M., MANSER M. B., CLUTTON-BROCK T. (2019) – Intergroup aggression in meerkats, *Proceedings of the royal society B*, 286, 1917, 28620191993, https://doi.org/10.1098/rspb.2019.1993

EIBL-EIBESFELDT I. (1971) – *Love and hate: The natural history of behavior patterns*, New York, Schocken Books, 290 p.

EMERY N. (2017) – *L'étonnante intelligence des oiseaux*, Versailles, Quae, 192 p.

GOODALL J. (1986) – *The chimpanzees of Gombe: Patterns of behavior*, Cambridge, Harvard University Press, 673 p.

HAMILTON W. D. (1964) – The genetical evolution of social behaviour, *Journal of Theoretical Biology*, 7, 1, pp. 17–52.

HENRICH N., HENRICH J. (2007) – *Why humans cooperate. A cultural and evolutionary explanation*, New York, Oxford University Press, 280 p.

HOGGART R. (1970) – *La culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Minuit, 424 p.

HURST J. L., PAYNE C. E., NEVISON C. M., MARIE A. D., HUMPHRIES R. E., ROBERTSON D. H., CAVAGGIONI A., BEYNON R. J. (2001) – Individual recognition in mice mediated by major urinary proteins, *Nature*, 414, pp. 631–634.

JURMAIN R., KILGORE L., TREVATHAN W., CIOCHON R. L., BARTELINK E. (2018) – *Introduction to physical anthropology* [15th edition], Boston, Cengage Learning, 592 p.

KANTOROWICZ E. (2004) – *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, Fayard, 150 p.

KREUTZER M. (2012) – De la notion de genre appliquée au monde animal, *Revue du MAUSS*, 39, 1, p. 218-235.

LACOMBE P. (1894) – *De l'histoire considérée comme science*, Paris, Librairie Hachette, 415 p.

LAHIRE B. (2023) – *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, Paris, La Découverte (Sciences sociales du vivant), 972 p.

LE GUIN U. (1975) – *Les dépossédés*, Paris, Robert Laffont, 408 p.

LE QUELLEC J.-L. (2019) – Le panekhthrisme : un mal universel, *Critica Masonica*, juin 2019, p. 11-21.

LEROI-GOURHAN A. (1964) – *Le geste et la parole,* volume 1 *Technique et langage*, Paris, Albin Michel, 326 p.

LÉVI-STRAUSS C. (1987) – *Race et histoire* [1952], Paris, Denoël, 144 p.

LOWIE R. H. (1969) – *Traité de sociologie primitive* [1936], Paris, Union générale d'éditions (Petite bibliothèque Payot), 345 p., [version epub].

MANSON J. H., WRANGHAM R. W. (1991) – Intergroup aggression in chimpanzees and humans, *Current anthropology*, 32, 4, pp. 369–-390.

MAUSS M. (2006) – Essai sur le don [1923–1924], *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF (Quadrige), p. 143–279.

MAYNARD SMITH J., SZATHMARY E. (2000) – *Les origines de la vie. De la naissance de la vie à l'origine du langage*, Paris, Dunod, 206 p.

MEGGITT M. J. (1971) – *Desert people: A study of the Walbiri aborigines of Central Australia*, Chicago, University of Chicago Press, 348 p.

POWER M. (1991) – *The egalitarians – human and chimpanzee: An anthropological view of social organization*, Cambridge, Cambridge University Press, 290 p.

PRICE G. R. (1970) – Selection and covariance, *Nature*, 227, pp. 520–521.

SAHLINS M. (1980) – *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques* [1976], Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 193 p.

SANDERSON S. K. (2015) – Darwinian conflict theory. A unified evolutionary research program, in J. H. Turner, R. Machalek and A. Maryanski (ed.), *Handbook on evolution and society. Toward and evolutionary social science*, Boulder and London, Paradigm Publishers, pp. 228–266.

TOMASELLO M. (2015) – *Pourquoi nous coopérons*, Rennes, PUR, 85 p.

VAN DEN BERGHE P. (1981) – *The ethnic phenomenon*, Westport, Praeger, 318 p.

VANHANEN T. (2014) – Ethnic nepotism as a cross-cultural background factor of ethnic conflicts, *Open journal of political science*, 4, pp. 143–155.

WHITEHEAD H., RENDELL L. (2015) – *The cultural lives of whales and dolphins*, Chicago, The University of Chicago Press, 432 p.

WILSON M. L., BOESCH C., FRUTH B., FURUICHI T., GILBY I. C., HASHIMOTO C., HOBAITER C. L., HOHMANN G., ITOH N., KOOPS K., LLOYD J. N., MATSUZAWA T., MITANI J. C., MJUNGU D. C., MORGAN D., MULLER M. N., MUNDRY R., NAKAMURA M., PRUETZ J., PUSEY A. E., RIEDEL J., SANZ C., SCHEL A. M., SIMMONS N., WALLER M., WATTS D. P., WHITE F., WITTIG R. M., ZUBERBÜHLER K., WRANGHAM R. W. (2014) – Lethal aggression in Pan is better explained by adaptive strategies than human impacts, *Nature*, 513, 7518, pp. 414–417.

WRANGHAM R. W. (1999) – Evolution of coalitionary killing, *Yearbook of physical anthropology*, 42, pp. 1–30.

WYNNE-EDWARDS V. C. (1986) *Evolution Through Group Selection*, Oxford, Blackwell, 398 p.

« Le Corps de mon ennemi » : conflits armés dans les sociétés sans richesse
Actes de la séance de la Société préhistorique française, Toulouse (23-24 avril 2024)
Textes publiés sous la direction de Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon et Nicolas Teyssandier
Paris, Société préhistorique française, 2026 (Séances de la Société préhistorique française, 23)
p. 351-362
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

De quoi la guerre est-elle le nom ?
Discours normatifs sur les conflits armés dans le monde gréco-romain

Maxime Petitjean

Résumé : Il s'agit d'explorer les conceptions dominantes de la guerre dans l'Antiquité classique tout en soulignant leur ancrage dans l'organisation sociale et politique propre au monde des cités-États méditerranéennes. Les Grecs et les Romains associaient la guerre (respectivement *polemos et bellum*) à l'État, la considérant comme une manifestation naturelle des relations entre peuples dotés d'une organisation politique. Les mythes et les récits de sociogenèse, tels que ceux d'Hésiode, de Platon, d'Aristote ou encore de Lucrèce, légitimaient cette vision en l'ancrant dans une évolution sociale et divine. À travers le droit des gens et les grands théoriciens occidentaux de la guerre, nous avons hérité de cette acception antique des conflits armés. La notion de « guerre » est en cela une catégorie analytique qui ne peut que difficilement se prêter à une analyse scientifique et comparative des violences collectives, en particulier à l'étude des conflits armés dans les sociétés sans richesse.
Mots-clés : anthropologie sociale, Antiquité gréco-romaine, cité-État, conflit, guerre, droit de la guerre, guerre juste, *fides*.

Les sociétés de l'Antiquité classique ne sont ni des sociétés sans richesse ni des sociétés sans État. À la rigueur pourrait-on trouver un trait commun aux Grecs, aux Romains, aux Aborigènes d'Australie, aux Baruyas de Papouasie et aux Yanomami des forêts amazoniennes : tous vivent dans des sociétés structurellement violentes, où les conflits armés sont perçus comme un état ordinaire des relations entre communautés humaines (Chagnon, 1968, p. 118-137 ; Garlan, 1972, p. 3-5 ; Godelier, 1982, p. 165-178 ; Darmangeat, 2021, p. 255-257). Ce tropisme guerrier s'inscrit dans une longue histoire évolutive et trouve des parallèles dans le monde animal. Il correspond à ce que l'on pourrait appeler un invariant anthropologique et, plus largement, à une tendance des êtres vivants à favoriser – y compris au sein d'une même espèce – les uns au détriment des autres, à distinguer le « eux » du « nous » : ce que les économistes J.-K. Choi et S. Bowles (2007) appellent le « parochialisme » et que le sociologue B. Lahire nomme la « loi d'attraction des semblables » (Lahire, 2023, p. 401-406).

Cette propension se décline de différentes manières suivant les lieux et les époques. Dans l'Antiquité classique, elle fait corps avec un cadre de vie communautaire parfaitement inconnu des sociétés « primitives » : la cité-État – *polis* en grec et *ciuitas* en latin. Les auteurs anciens désignent ainsi une communauté de citoyens, dotée d'institutions politiques qui avaient entre autres fonctions de décider de l'entrée en guerre contre les communautés étrangères. Il s'agit là d'une conception idéale, valable pour les deux exemples dont nous tirons l'essentiel de notre documentation, l'Athènes classique (V^e^-IV^e^ siècle av. J.-C.) et la République romaine tardive (I^er^ siècle av. J.-C.). Une cité pouvait tomber sous la coupe d'une entité politique plus large (donc perdre sa souveraineté) et continuer d'être désignée comme telle. Dans ce cas, l'autonomie administrative suffisait à la caractériser comme *polis* ou *ciuitas*. Les débats portant sur ce qu'il convient d'entendre par « État » et « unité politique » excèdent l'objectif que se fixe cet article. La distinction que j'opère entre ces deux notions rejoint celle proposée par C. Schmitt (1992 [1932]). Le politique est « le centre de décision qui commande le regroupement *ami-ennemi* ». C'est l'échelle à laquelle s'établit la frontière entre *nous* et *eux*, en même temps que l'instance qui décide de l'usage de la violence contre *eux* – l'État correspondant à un stade de développement ultérieur, celui de l'affirmation d'un monopole *interne* de la violence, reposant notamment sur la répression policière et le remplacement du droit à la ven-

geance par des peines publiques. Si j'admets volontiers que l'Athènes classique et la Rome tardo-républicaine ne sont pas des États modernes à proprement parler (dans la mesure où l'appareil répressif y demeure embryonnaire et certaines pratiques infrajudiciaires répandues), pour autant, il me semble excessif de remettre en cause la nature étatique de ces communautés comme l'ont fait certains historiens (Finley, 1983, p. 18-20 ; Berent, 2000 ; Zuiderhoek, 2017, p. 149-159). Cette prise de position néglige le fait que la soumission des citoyens à une décision collective d'entrée en guerre (et son pendant qu'est la conscription des hommes adultes) est, en soi, une différence de taille par rapport aux sociétés sans État. Par ailleurs, même s'il demeure imparfait, l'effort de l'État pour substituer des peines publiques à la justice privée est tout à fait documenté, en Grèce comme à Rome.

Ce monopole étatique de la violence légitime, en plus de déposséder les individus et les groupes de parenté de leur capacité à faire librement usage de la force armée, est porteur de conceptions spécifiques. Il suppose d'établir une distinction entre la guerre proprement dite, déclarée et contrôlée par les instances de l'État, et les autres formes de conflits, perçues plus négativement.

L'objet de cet article est d'étudier les ressorts de ces discours et, au-delà, d'apporter une contribution utile aux discussions actuelles sur les affrontements collectifs dans les sociétés sans richesse. Il est en effet nécessaire de partir de définitions claires pour construire une typologie des conflits susceptible d'être utilisée dans une perspective comparatiste. Or, le vocabulaire que nous utilisons aujourd'hui est porteur d'un certain héritage classique. En particulier, il conviendrait de s'entendre sur le sens exact du mot « guerre » (et son équivalent anglais *war*), qui continue d'être employé avec une acception large en sciences sociales, de même (ce qui est plus curieux) qu'en primatologie et en éthologie (que l'on pense à la fameuse « guerre des chimpanzés de Gombe », observée par J. Goodall, ou au récent livre de L. Bollache, *Quand les animaux font la guerre* [2023]). Comme je le soutiendrai ici, cette notion charrie des conceptions propres aux sociétés civiques de l'Antiquité. Elle est en cela une catégorie qui ne peut que difficilement se prêter à l'analyse comparative des violences collectives, en particulier à l'étude des conflits armés dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs et d'agriculteurs pré-étatiques.

1. LA GUERRE DES MOTS

Le lexique associé aux activités militaires, en grec ancien comme en latin, est d'une grande variété. Mais les sources tendent à privilégier un signifiant unique pour désigner les conflits armés entre communautés politiques.

1.1. La guerre des Grecs

Dans le monde grec, *polemos* est, dès le v^e^ siècle av. J.-C., le terme le plus répandu pour renvoyer à la guerre en général (ce que nous appellerions l'état de belligérance) et aux guerres en particulier (l'ensemble des opérations militaires opposant deux belligérants dans une séquence temporelle définie).

Il n'en a pas toujours été ainsi. Dans l'*Iliade*, *polemos* qualifie plutôt le combat, la lutte armée, et, par effet de synecdoque, l'affrontement qui oppose les Achéens aux Troyens[1]. Les sociétés du haut archaïsme considèrent les affrontements guerriers comme un phénomène à réinscrire dans un gradient de conflictualité, sans césure nette entre domaines privé et public. L'introduction des *Travaux* d'Hésiode situe ainsi sur le même plan (celui de la filiation d'Éris, la déesse de la discorde) la compétition entre les hommes, la querelle familiale, les conflits entre groupes sociaux à l'intérieur de la cité et la guerre entre communautés distinctes (Hésiode, *Les travaux et les jours*, 11-26).

Trois siècles après la mise en forme des poèmes homériques, les auteurs de l'époque classique utilisent *polemos* dans un sens plus restrictif, indissociable de la notion d'État. Il s'agit pour eux d'un affrontement entre communautés politiques souveraines. Platon considère ainsi que, avant la vie en cité, les hommes étaient impuissants face aux animaux, « car ils ne possédaient pas encore l'art politique (*technê politikê*), dont l'art de la guerre (*technê polemikê*) est une partie » (Platon, *Protagoras*, 322b). Ce lien organique entre les deux sphères se traduit, à Athènes comme dans beaucoup d'autres *poleis*, par la compétence de l'assemblée populaire (l'Ecclésia) en matière de guerre et de paix : l'état de belligérance dépend d'une décision collective des citoyens (Garlan, 1972, p. 26).

Cette décision, parce qu'elle est politique, implique le corps civique dans sa totalité. Elle est liée au pouvoir de contrainte de l'État sur les hommes, ce qui ramène au monopole de la violence légitime évoqué plus haut : « Chacun doit avoir même ami (*philos*) et même ennemi (*ekhthros*) que la cité ; quiconque fait la paix ou la guerre (*polemos*) avec qui que ce soit de sa propre initiative et sans le consentement commun, lui aussi sera puni de mort. Si quelque fraction de la cité fait la guerre à quelqu'un ou conclut avec lui la paix à son propre compte, les stratèges citeront en justice les auteurs d'un pareil fait, et qui sera convaincu sera puni de mort » (Platon, *Lois*, 12, 955b-c). Cette force contraignante qui pousse chaque citoyen à « avoir même ennemi que la cité » prend la forme de la conscription, procédure de recrutement bien documentée dans le cas athénien (Christ, 2001). Tenter de lui échapper sans motif d'exemption valable expose le déserteur à l'atimie, c'est-à-dire à la privation des droits civiques, voire à la peine capitale.

Enfin, puisque la guerre implique la communauté dans son ensemble, il ne peut y avoir, en bonne logique, de « guerre civile ». Lorsque la cité se divise en factions, et que cette division dégénère en lutte armée, les Grecs évitent d'employer le mot *polemos* et lui préfèrent *stasis*. C'est encore Platon qui offre le meilleur éclairage sur ce point : « Il me semble que, de même qu'il y a là deux noms, *polemos* et *stasis*, de même il y a deux réalités, qui reposent sur une double différence. J'entends par ces

deux réalités ce qui est familier et apparenté, d'une part, ce qui est d'autrui et étranger, d'autre part. On parle donc de *stasis* pour la haine du familier, et de *polemos* pour la haine de ce qui est d'autrui » (Platon, *République*, 5, 470b)[2].

1.2. La guerre des Romains

À la fin de l'époque républicaine (509-27 av. J.-C.) et durant toute l'époque impériale (27 av. J.-C.-476 apr. J.-C.), les Romains privilégient le latin *bellum* en lui attribuant un sens comparable à celui du grec *polemos* (Thomas, 2012). *Bellum* désigne la guerre entre communautés politiques organisées. Le juriste Ulpien (IIIe siècle apr. J.-C.) écrit : « Les ennemis (*hostes*) sont ceux auxquels le peuple romain a déclaré la guerre publiquement (*quibus bellum publice populus Romanus decreuit*) ou ceux qui ont déclaré la guerre au peuple romain de la sorte. Les autres sont appelés brigands ou pillards » (Ulpinien, *Digeste*, 49, 15, 24). Il n'y a donc pas de guerre au sens strict sans structures collectives susceptibles de la déclarer *publice*[3]. Pas de guerre non plus sans *iussum populi*, c'est-à-dire sans le vote par les comices centuriates (l'une des assemblées du peuple, dont l'empereur absorbera progressivement les prérogatives sous le Principat) d'une *lex de bello indicendo*, dont la conséquence est de mettre la population romaine en état de belligérance contre un ennemi désigné (Polybe, *Histoires*, 6, 14, 10-11). La guerre correspond ainsi à un état des relations entre deux communautés ; elle a son cadre et sa temporalité hors desquels un affrontement armé relève de la « rapine », *latrocinium* (Tite-Live, *Histoire romaine*, 2, 48, 5).

Cette conception, très proche de celle des Grecs se double à Rome d'un ensemble de rituels encadrant l'entrée et la sortie de guerre, formalités religieuses destinées à mettre celle-ci en conformité avec le *ius*, le droit, de nature divine. On parle alors de *bellum iustum* (Loreto, 2001 ; Turelli, 2011 ; Rampazzo, 2012). Lorsque ces formes ne sont pas respectées, le risque est, pour le général en charge des opérations, de se voir retirer les bénéfices qu'il peut espérer obtenir d'une victoire légitime. C'est ce que montrent les accusations portées contre Cnaeus Manlius Vulso en 187 av. J.-C. Afin de lui refuser l'honneur du triomphe (la récompense suprême d'une carrière politique, permettant au général victorieux de défiler à Rome accompagné de son armée), un groupe de sénateurs objecte au proconsul que, dans le cadre de sa mission en Asie en 189-188 av. J.-C., il a outrepassé ses droits en menant une opération de rapine privée (*priuatum latrocinium*) contre les Galates (Tite-Live, *Histoire romaine*, 38, 45, 5-46, 13).

La langue latine, à la différence du grec ancien, connaît la « guerre civile », *bellum ciuile*. Mais cette expression correspond à un usage métaphorique du mot guerre. L'ennemi, lorsqu'il est un concitoyen, ne peut être qualifié d'*hostis*, sauf à considérer qu'il s'est séparé du corps social et peut être assimilé à un étranger[4]. Il est tout au plus un *inimicus* ou un *aduersarius* (Cicéron, *Pour S. Roscius*, 126). Comme indiqué plus haut dans l'extrait d'Ulpien, d'autres catégories d'adversaires sont également exclues du champ du *bellum iustum* : c'est le cas des « brigands » (*latrunculi*), des « pillards » (*praedones*) et des « pirates » (*pirati*), qui ne peuvent être considérés comme des ennemis publics car, selon l'expression de Cicéron, ils sont « des ennemis du genre humain » (*communes hostes omnium* : Cicéron, *Des devoirs*, 3, 39, 107). Une conception particulièrement radicale des rapports entre États civilisés et peuples « barbares » va même jusqu'à reléguer ces derniers au rang d'adversaires illégitimes *par nature* (Cicéron, *Seconde action contre Verrès*, 4, 55, 122).

Il va sans dire que ces catégories sont mouvantes et que les Romains s'attribuent le privilège de déterminer, en fonction des circonstances, ce qu'ils considèrent comme relevant du brigandage ou de la guerre, thème sur lequel ironise Augustin d'Hippone dans *La cité de Dieu* : « Si on élimine la justice, que sont en effet les royaumes sinon du brigandage en grand (*magna latrocinia*) ? Les bandes de brigands elles-mêmes ne sont-elles pas, en petit, des royaumes ? Car ce sont des groupes d'hommes où un chef commande, dont un pacte social resserre les liens, où les conventions règlent le partage du butin. Si cette société de crime fait assez de recrues parmi les malfaiteurs pour occuper certaines positions, pour fonder des établissements, pour occuper des cités, pour subjuguer des peuples, alors elle s'arroge plus ouvertement le titre de royaume que lui confère aux regards de tous non pas un renoncement quelconque à ses convoitises, mais bien l'impunité qu'elle s'est assurée. » (Augustin, *La cité de Dieu*, 4, 4, trad. P. de Labriolle).

1.3. La guerre dans ses manifestations concrètes

Les discours normatifs sur la guerre ne portent pas seulement sur les conditions d'entrée et de sortie de guerre. Les auteurs anciens développent aussi des considérations sur ce que nous appellerions aujourd'hui le *ius in bello*, c'est-à-dire la manière dont les guerres sont conduites (Lynn, 2003, chap. 1). Les sources gréco-romaines sont porteuses d'une vision idéalisée de ce qu'est (ou plutôt de ce que doit être) la guerre : un affrontement entre armées organisées et disciplinées, principalement constituées de citoyens-soldats, privilégiant le combat de près, dans le cadre de batailles rangées où les armes de jet et les procédés reposant sur la surprise (stratagèmes, embuscades, combats de nuit) occupent une place limitée. C'est ce que l'historien américain V. D. Hanson a appelé de façon très réductrice (et un brin ethnocentrique) le « modèle occidental de la guerre[5] ».

Ces conventions agonistiques – qui sont loin d'être toujours respectées dans les faits et sont le plus souvent invoquées lorsqu'il s'agit de dénigrer les succès d'un adversaire accusé de « mal faire la guerre » – sont le produit d'une certaine organisation sociale, contemporaine de l'apparition de la cité. Une étude récente souligne par exemple que la condamnation de l'arc comme arme du lâche n'existait pas au temps d'Homère. Cette déprécia-

tion du combat à distance émerge précisément au moment où, sous l'effet de la naissance de la cité et de la démocratisation du métier des armes, les riches aristocrates tendent à se distinguer de la masse des combattants par la possession d'équipements défensifs métalliques onéreux, associés au combat rapproché, et construisent une conception dominante de la valeur martiale autour de cette réalité nouvelle (Legrand-Sibeoni, 2021, p. 765-769).

Dans le cas de Rome, la constitution d'un vaste empire méditerranéen a contribué à accentuer cette idéalisation de la guerre. Une fois les peuples voisins vaincus et intégrés à la sphère de domination romaine, il fallait les convaincre du bien-fondé de leur sujétion, donc justifier la dégradation de leur statut en insistant sur le caractère indiscutable de leur défaite. Les Romains se sont ainsi érigés en champions d'une forme de guerre placée sous le signe de la *fides*, la foi jurée, interdisant d'avoir recours aux procédés déloyaux, dits « perfides[6] ». Dans les faits, les généraux de la République se sont bien gardés d'appliquer ces préceptes au cours de leurs guerres d'expansion : la « petite guerre » a toujours fait partie intégrante de l'arsenal stratégique des Romains (Cadiou, 2013) ; tout comme elle était au cœur des pratiques militaires du monde grec (Saou, 2021). Mais ce discours de propagande, associé à une relecture de l'histoire faite par les vainqueurs dans l'intérêt des vainqueurs, a permis de sauver les apparences et de rendre rétrospectivement la domination romaine acceptable aux peuples assujettis (Holeindre, 2017, chap. 6).

1.4. De la guerre juste à la guerre sainte

Dans l'Antiquité classique, les guerres sont menées avec l'assistance des dieux, mais elles ne sont pas motivées par des causes religieuses. Ce n'est qu'à la fin de l'Antiquité que s'épanouit la notion de guerre sainte. La forme impériale du pouvoir politique, associant organisation monarchique et idéologie de domination universelle, a peut-être favorisé l'émergence de cette forme de conflictualité. Il y a là une hypothèse qui mériterait d'être examinée pour peu que l'on postule, comme le faisait l'anthropologue A. Testart, que les relations entre les hommes et leur(s) dieu(x) se construisent par analogie avec les relations de pouvoir qui caractérisent les sociétés humaines (Testart, 2006-2007). Rome, au tournant de l'ère chrétienne, n'est plus une cité-État administrée par une oligarchie sénatoriale, mais un empire-monde gouverné par un *princeps*, dont le pouvoir monarchique s'affirme de plus en plus explicitement. À partir du IIIe siècle, cette évolution encourage l'identification du prince à une déité tutélaire, solaire, une entité souveraine placée au-dessus du commun des dieux, avant de devenir Dieu unique lorsque l'Empire adopte le christianisme comme religion d'État à la fin du IVe siècle (Carrié et Rousselle, 1999, p. 110-111 ; pour une expression précoce de cette analogie en contexte chrétien, voir Tertullien, *Apologétique*, 24, 3-4).

En même temps que se produit ce basculement, le thème de la guerre sainte fait irruption dans les sources littéraires. Chez Ambroise de Milan et Augustin d'Hippone, l'antique *bellum iustum*, la guerre conforme aux rites prescrits par la tradition immémoriale, effectue sa mue monothéiste : il devient la guerre moralement juste, la guerre pour le Bien, c'est-à-dire pour la défense et (si Dieu l'exige) la propagation du christianisme. Contre les ennemis de religion, les hérétiques, les schismatiques, les infidèles, assimilés aux agents démoniaques de Gog, la violence homicide est permise et même encouragée[7]. Cette alliance du glaive et de la croix se retrouve dans les paroles prononcées par le patriarche de Constantinople, Nestorius, à l'occasion de son ordination en 428 : « Donne-moi, empereur, la terre pure d'hérétiques, et moi je te donnerai le Ciel en échange. Aide-moi à venir à bout des hérétiques et moi je t'aiderai à venir à bout des Perses » (Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, 7, 29, 5).

L'allusion aux Perses est éclairante, car c'est en partie face à cet empire concurrent que se construit la théologie chrétienne de la victoire. L'idée de guerre sainte a des racines anciennes en Iran, où la religion mazdéenne présente le monde terrestre comme le théâtre d'une lutte eschatologique entre le Bien et le Mal, entre les forces d'Ohrmazd (Ahura-Mazdā en avestique) et celles de l'Esprit malfaisant, Ahriman (Cereti, 2002). Dans les textes religieux d'époque sassanide, les guerriers de l'Ērānshahr (le « royaume d'Iran ») ont pour mission d'éradiquer les « non-Iraniens » de leurs terres sacrées[8]. En échange de leur sacrifice contre les serviteurs d'Ahriman, Ohrmazd promet le « Corps futur », la vie éternelle et bienheureuse qui succédera à la résurrection des morts et au Jugement dernier (*Denkard*, 8, 26, 14 et 22). Le fait que, dans l'Antiquité tardive, les dynastes sassanides se présentent eux aussi comme des monarques à la tête d'un empire universel, pourrait confirmer qu'il existe un lien de nature structurelle entre cette forme de pouvoir et la sanctification des conflits armés.

Pour autant, la guerre n'en conserve pas moins son caractère fondamentalement étatique. Les compilations juridiques de la fin de l'Antiquité reprennent l'ancienne définition du *bellum*, qui ne peut qu'être l'émanation de la *res publica* (Huntzinger, 2009, p. 54-57), et les Pères de l'Église ont à cœur de maintenir la violence armée sous monopole des autorités publiques : « Le soldat peut […] sans agir par passion, se conformer à la loi qui lui ordonne de repousser la force pour défendre ses concitoyens. Il faut en dire autant de tous les subordonnés, obéissant aux pouvoirs constitués dans quelque ordre et hiérarchie que ce soit » (Augustin, *Traité du libre arbitre*, 1, 5, 12)[9]. En outre, les guerres dûment justifiées par des motifs religieux, à l'image de la guerre de Théodose II contre le royaume sassanide en 421-422, demeurent l'exception plutôt que la règle (sur cette guerre et ses motivations religieuses, voir Holum, 1977).

1.5. La non-guerre

Par contraste avec la guerre interétatique, considérée comme noble et légitime, les auteurs anciens affichent

une tendance à disqualifier les actions militaires impliquant des communautés non étatiques, taxées d'activités honteuses, indignes de peuples civilisés. Thucydide, dans un passage célèbre de la *Guerre du Péloponnèse* (1, 5, 1-3), établit ainsi une distinction claire entre la guerre telle qu'elle est pratiquée par les cités grecques du v^e^ siècle av. J.-C., et le brigandage (*lêsteia*) auquel se livraient les Grecs des « temps anciens », c'est-à-dire des siècles obscurs qui précèdent l'apparition de la cité. Il ajoute que nombre de peuples de son époque pratiquent encore cette forme de guerre de pillage, en Grèce et au-delà. La frontière entre guerre et brigandage ne dépend pas tant de la forme prise par les opérations elles-mêmes (la prise du butin est un aspect banal des guerres antiques) que d'un critère d'évolution sociale : les peuples de *lêstai* sont des peuples économiquement arriérés, pour lesquels le pillage est un mode de subsistance au même titre que la chasse, la pêche ou l'agriculture[10].

Cette arriération économique et militaire renvoie à la fois au passé des sociétés civilisées et au présent de certaines sociétés avec lesquelles Grecs et Romains sont en contact. Des stéréotypes identiques se retrouvent ainsi dans les textes philosophiques traitant des premiers temps de l'humanité (dont il sera question plus bas) et dans les descriptions ethnographiques consacrées aux barbares, à propos desquels l'historien P. Cordier a pu parler de « préhistoire au présent » (Cordier, 2006). La guerre des Germains telle que la dépeint Jules César dans ses *Commentaires* ne se distingue pas fondamentalement des rapines archaïques évoquées par Thucydide. Le proconsul romain prend soin de relier ces opérations prédatrices à l'organisation pré-politique des Germains qui ne disposent pas d'autorité gouvernementale pérenne, et pour lesquels le service armé relève du strict volontariat, sans que la communauté ait le pouvoir de contraindre chacun de ses membres à avoir « même ennemi que la cité » : « Les larcins (*latrocinia*) n'ont rien d'infâme, quand ils sont commis en dehors des frontières de chaque cité ; [les Germains] proclament que c'est un moyen d'exercer les jeunes gens et de réfréner chez eux la paresse. Et lorsqu'un chef, dans une assemblée, se propose pour commandant (*dux*), invitant qui veut suivre à se déclarer, ceux qui approuvent et la proposition et l'homme se dressent, s'engagent à l'aider, et ils sont honorés à l'unisson par toute l'assistance ; mais ceux d'entre eux qui ne suivent pas, on les compte pour des déserteurs et des traîtres, et ils perdent leur crédit (*fides*) en toute chose. » (César, *Guerre des Gaules*, 6, 23, 6-8, trad. P. Cordier).

Dans cette perspective, plus un peuple ignore les structures coercitives de l'État, plus il a de chances d'être étranger aux subtilités de la guerre. Tacite reprend ce schéma dans son célèbre traité sur la Germanie, rédigé à la fin du I^er^ siècle apr. J.-C. Il y distingue différents degrés d'évolution sociale, allant des peuples politiquement structurés, pratiquant une forme de guerre proche de celle des Romains (comme les Chattes[11]), aux tribus les plus sauvages, reléguées à la périphérie du monde méditerranéen, qui se caractérisent par la barbarie extrême de leurs mœurs et ignorent le phénomène guerrier. Ainsi, chez les Fennes, ancêtres des Finnois : « Étonnante sauvagerie, hideuse misère, saleté de tous, torpeur des grands ; pas d'armes, pas de chevaux, pas de pénates ; pour nourriture, l'herbe, pour vêtement, des peaux, et comme lit, la terre » (Tacite, *Germanie*, 46, 3).

Résumons-nous. Grecs et Romains ont façonné, au cours de leur histoire, une conception de la guerre étroitement liée aux formes d'organisation sociale, d'exploitation économique et de domination politique qui prévalaient dans leurs sociétés. Cette conception repose sur l'idée que les conflits armés font partie d'un ordre naturel des relations humaines ; qu'ils doivent être placés sous le contrôle des instances souveraines d'États organisés ; qu'ils sont donc la marque de peuples civilisés et doivent être distingués des rapines auxquelles se livrent les barbares et les brigands ; qu'à ce titre, ils ne reposent pas sur l'usage de la force brute, mais sur un ensemble de règles de nature à limiter l'exercice de la violence. Ce n'est qu'à la fin de l'Antiquité que de nouveaux discours normatifs se font jour, notamment sous l'influence du christianisme et de la rivalité politique entre Rome et l'Iran. Mais ils ne remettent pas fondamentalement en cause la définition classique de la guerre comme conflit armé interétatique.

2. LA GUERRE DES MYTHES

Dans le monde gréco-romain comme ailleurs, l'une des fonctions des mythes est d'expliquer et de légitimer l'ordre social existant (Godelier, 2015, chap. VIII). Pour ce qui touche à la représentation des conflits armés, les auteurs anciens ont tendance à opposer deux systèmes symboliques : d'une part, l'ordre cosmique, olympien, fondé sur le droit et la guerre juste, dont la cité et ses institutions militaires sont la projection profane ; d'autre part, le monde des forces chtoniennes et sauvages, associé dans les légendes à la violence débridée et sacrilège qui caractérise les ennemis des dieux et les communautés pré-politiques.

2.1. La guerre dans les récits de sociogenèse antiques

Les éléments de définition dont nous avons fait état trouvent d'abord une traduction dans les mythes relatifs aux premiers temps des sociétés. Ces récits de sociogenèse mettent en scène l'évolution des sociétés humaines depuis un état premier, un âge d'abondance et de prospérité durant lequel l'homme ignorait la guerre. Deux traditions peuvent être distinguées (voir tableau 1).

La première dérive de la poésie d'Hésiode (vers 700 av. J.-C.) et identifie, depuis la création du monde, plusieurs races successives : la race d'or, la race d'argent, la race de bronze, la race des héros et la race de fer, qui correspond à l'humanité actuelle (Hésiode, *Les travaux et les jours,* 109-201). Chez le poète grec, la guerre est propre aux trois dernières races ; elle ne se manifeste qu'à partir du moment où les hommes s'écartent de la

Tradition hésiodique (Hésiode, Ovide)					
	Race d'or	**Race d'argent**	**Race de bronze**	**Race des héros**	**Race de fer**
Mode de subsistance et d'appropriation des ressources	Âge d'abondance (printemps éternel) : collecte / cueillette Absence de l'agriculture Absence de la propriété privée	Apparition des saisons entraîne raréfaction des ressources Premiers développements de l'agriculture	Propriété commune de la terre Agriculture	Non spécifié	Propriété privée de la terre Agriculture
État des relations humaines	Âge de paix : absence de conflit	Non spécifié (implicitement : âge de paix)	Guerre (*hubris*) Violences armées	Guerre (*dikè*)	Guerre (conséquence du non-respect de la justice divine) (motivée par l'*amor habendi*)

Tradition philosophique (Platon, Lucrèce, Sénèque [Poseidonios])			
	Âge primitif / âge d'or (règne de Cronos / Saturne)	**Transition**	**Âge actuel (règne de Zeus / Jupiter)**
Mode de subsistance et d'appropriation des ressources	Âge d'abondance : collecte / cueillette Absence de l'agriculture Communauté des ressources	Propriété privée	Agriculture Propriété privée de la terre
Organisation sociale	Absence de *politeia* : pouvoir des sages Société égalitaire	Royauté (ou tyrannie) Société inégalitaire	*Politeia* : droit, lois, magistrats
État des relations humaines	Âge de paix	Violence (*uis*), pillage (*rapina*) opposant des *inimici* Cause : *pleonexia* / *auaritia* / *luxuria*	Guerre (*bellum*) opposant des *hostes*

Tab. 1 – Les âges de l'humanité et la genèse de la guerre.

justice (*dikè*) divine et font preuve de démesure (*hubris* ; Vernant, 1960 ; voir notamment Hésiode, *Les travaux et les jours*, 229-230 et 240-248). Le poète romain Ovide reprend ce schéma au I^er^ siècle av. J.-C. en y intégrant des éléments de réflexion philosophique qui le séparent de la vision strictement providentialiste d'Hésiode. Selon lui, la race d'or ignorait l'agriculture, les richesses et la propriété privée : « Jamais encore des fossés profonds n'entouraient les cités ; point de trompettes au long col, point de cors recourbés pour faire résonner le bronze ; point de casques, point d'épées ; sans avoir besoin de soldats, les nations passaient au sein de la paix une vie de doux loisirs. La terre aussi, libre de redevances, sans être violée par le hoyau, ni blessée par la charrue, donnait tout d'elle-même » (Ovide, *Les métamorphoses*, 1, 97-102). Ce n'est qu'avec la race de bronze que les hommes devinrent *saeuior ingeniis et promptior arma*, « d'un naturel plus cruel et plus prompt aux armes » (Ovide, *Les métamorphoses*, 1, 126). De l'âge de fer, placé sous le règne de Zeus-Jupiter, surgissent la propriété privée de la terre et les guerres proprement dites, motivées par l'*amor habendi*, le « désir de posséder » : « Sur la terre, jusque-là commune à tous aussi bien que l'air ou la lumière du soleil, l'arpenteur défiant traça de longs sillons pour limiter les champs. […] Bientôt le fer pernicieux et l'or, plus pernicieux que le fer, parurent au jour ; à leur suite parut la guerre (*bellum*), qui se sert de tous deux pour combattre et qui brandit dans sa main ensanglantée des armes retentissantes » (Ovide, *Les métamorphoses*, 1, 135-143).

La seconde tradition, d'inspiration philosophique, se retrouve principalement chez Platon (*Le politique*, 271 a-272 b), Lucrèce (*De la nature*, 5, 925-1457) et Sénèque (*Lettres à Lucilius*, 90). Cette conception s'articule autour d'un schéma binaire, opposant l'âge d'or à l'âge de fer. Elle tient compte du mode de subsistance et d'appropriation des ressources, mais intègre aussi le critère du niveau d'organisation sociale au schéma explicatif de l'évolution des sociétés humaines. L'âge d'or y est caractérisé, de la même manière que dans la tradition hésiodique, par l'abondance des ressources, l'absence de guerres et une économie fondée sur le prélèvement direct des biens nécessaires à la vie. Les hommes vivent sans *politeia*, sans organisation politique. Au mieux s'en remettent-ils à des sages (*sapientes*). Ce n'est qu'avec l'apparition des richesses, et leur appropriation concomitante par un pouvoir qualifié tantôt de « royauté », tantôt de

« tyrannie », que les relations humaines se dégradent. La société devient inégalitaire, et la discorde s'installe entre les hommes, poussés par le désir de posséder (*pleonexia*, *auaritia*). Les premières violences collectives font leur apparition. Ni *polemos*, ni *bellum*, mais des pillages (*rapina*), opposant entre eux des *inimici*. Pour restaurer la concorde entre les hommes, les sociétés se dotent d'une organisation politique (*politeia*) : des magistrats, des lois, un droit. Nous voici désormais dans l'âge de fer. La violence armée ne disparaît pas : elle prend le visage de la guerre, sorte de fatalité indissociable de la vie en cité.

On le voit, dans une tradition comme dans l'autre, le sous-texte est à peu près le même. Ces récits ont en commun de faire de la guerre la synthèse de deux éléments : la propriété privée, cause de discorde entre les hommes, et l'État, moyen trouvé par ces mêmes hommes pour rétablir un certain équilibre social. Dans les sociétés primitives, les affrontements collectifs ont un caractère sauvage, désordonné, et répondent à des appétits privés. Ils ne méritent pas le nom de guerre et ne sont pas présentés comme relevant de cette catégorie.

2.2. Guerres des dieux, guerres des hommes

Ce schéma binaire trouve un prolongement dans les mythes qui se rapportent aux guerres des dieux olympiens, conduits par Zeus, contre la progéniture d'Ouranos et de Gaïa, les Titans et les Géants. La lutte contre ces créatures malfaisantes conduit à l'instauration d'un règne fondé sur la justice (*dikè*), à l'image de l'ordre terrestre régi par la vie en cité (Vian, 1952). Commençons par citer Diodore de Sicile, qui écrit au Ier siècle av. J.-C., mais s'inspire d'une tradition bien antérieure : « Quand [Zeus] eut recueilli la royauté de Cronos, [il rendit] de très nombreux et très importants services à la condition humaine. En tout premier, il apprit aux hommes à se rendre justice les uns aux autres pour les actes injustes, à s'abstenir de rien faire par violence, à régler les désaccords par le jugement d'un tribunal. Dans l'ensemble, il compléta tout ce qui concerne la bonne législation et la paix, persuadant les bons, intimidant les méchants par la crainte du châtiment. Il parcourut aussi presque tout le monde habité, exterminant les bandits et les impies, introduisant l'égalité et la démocratie. [Durant la même expédition] Les Géants furent punis par Zeus pour leurs actes hors-la-loi envers l'ensemble des hommes et pour avoir, forts de leur supériorité physique et de leur vigueur, réduit en esclavage leurs voisins, mais aussi pour désobéir aux lois instituées par la justice » (Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, 5, 71, 1-5).

Des considérations tout à fait similaires se retrouvent dans l'*Abrégé de théologie grecque* du philosophe stoïcien L. Annaeus Cornutus (Ier siècle apr. J.-C.), qui insiste pour sa part sur le rôle joué par Athéna Polias (« Protectrice de la Cité ») dans ce processus d'extermination des Géants et de civilisation de l'humanité : « Elle est qualifiée de "martiale" : elle est en effet habile au commandement, elle dirige les guerres (*polemoi*) et elle se bat pour défendre la justice (*dikaios*) […]. On raconte encore que, dans la guerre contre les Géants, Athéna fit merveille et pour cette raison elle est appelée "Tueuse de Géants" (*Gigantophontis*). C'est qu'en effet les premiers hommes nés de la terre étaient violents et coléreux (*baioi kai thumikoi*) les uns à l'égard des autres parce qu'ils ne pouvaient ni distinguer ni attiser l'étincelle de sociabilité (*koinônia*) qui était en eux. Les dieux, comme en les frappant et en les faisant se souvenir des notions communes, l'emportèrent. C'est surtout l'habileté de la raison (*logos*) qui les a vaincus et les a opprimés au point de sembler les avoir chassés et supprimés autant qu'ils étaient. Ils devinrent en effet différents à partir de ce changement ainsi que leurs descendants, qui furent unis en cités (*sumpolisthentes*) par Athéna Polias » (Cornutus, *Abrégé de théologie grecque*, 20, trad. G. Rocca-Serra)

Dans le système symbolique de ces deux auteurs, les Géants incarnent le dérèglement des temps primitifs. Ils sont à l'image des barbares étrangers à la vie en cité : violents, cupides, sacrilèges et pleins de démesure (*hubris*). En leur faisant la guerre, les Olympiens font entrer l'humanité dans l'âge du *nomos* (les « conventions » qui régissent la vie en collectivité). Ils repoussent, par la guerre légitime, les forces du Chaos aux marges du monde habité et civilisé. Aussi ne sera-t-on pas surpris de constater que dans le répertoire iconographique de l'art gréco-romain, titanomachie et gigantomachie servent à évoquer des victoires remportées contre les barbares. L'exemple le plus connu de cet art politique est la gigantomachie du Grand Autel de Pergame, commandée par le roi Eumène II pour célébrer ses succès militaires contre les Galates en 166 av. J.-C.[12].

2.3. Guerre sainte et providence divine

Dans l'Antiquité tardive, la conceptualisation de la guerre sainte produit des associations symboliques d'une nature sensiblement différente. Les grands récits religieux, qui, à Rome et en Iran, livrent un message de portée générale sur ce qu'est la guerre, ne se contentent pas d'entériner la place centrale de l'État dans l'exercice de la violence légitime. Ils développent l'idée d'une nécessité idéologique de la guerre, inscrite dans un schéma providentialiste et eschatologique : la guerre est un mal nécessaire qui doit conduire à l'établissement d'un ordre divin parfait. Elle n'est plus un état normal de la vie sociale, mais un moyen en vue d'un accomplissement des fins dernières – *la* guerre pour mettre fin à toutes *les* guerres.

Les Pères de l'Église puisent dans l'Ancien Testament et dans la littérature apocalyptique pour asseoir cette conception. Dans son traité *Sur la foi*, adressé à l'empereur Gratien en 378, Ambroise de Milan compare ainsi les Goths qui envahissent l'Empire romain à l'armée de Gog, mentionnée dans Ézéchiel, 38-39, c'est-à-dire aux forces du Mal qui se dresseront contre Israël à la fin des Temps (Ambroise de Milan, *Sur la foi*, 2, 16, 137). Lutter contre le Goth, c'est lutter contre Gog : *Gog iste Gothus est*, écrit l'évêque. Et d'appeler l'empereur Gratien, en tant que « chef de la milice céleste », à se saisir de l'étendard du Christ pour écraser les ennemis de la vraie foi.

Des accents similaires caractérisent, dans le monde sassanide, les textes religieux zoroastriens. Dans le grand récit cosmogonique appelé *Bundahishn* (littéralement « La première création »), la création du monde matériel, le monde des hommes, est présentée comme un instrument de la lutte primordiale entre Ohrmazd et Ahriman. Le premier donne naissance aux hommes pour qu'ils puissent, en son nom, mener le combat armé qui permettra de vaincre définitivement les forces du Mal : « C'est à midi qu'Ohrmazd et les Amahraspand [les divinités auxiliaires du dieu bienfaisant] forgèrent l'esprit du culte. Au cours de la célébration du culte, il créa toute la création. Tout en considérant les âmes perceptives et les *frawahr* des hommes [les âmes qui préexistent à la création matérielle], il leur insuffla la sagesse omnisciente. Il dit : "Qu'est-ce qui vous semble le plus profitable : que je vous façonne dans le monde matériel, pour combattre corporellement les démons et les détruire, afin qu'à la fin je vous rétablisse, entiers et immortels, et que je vous renvoie dans le monde matériel immortel, sans âge et sans opposition pour toujours ? Ou que vous ayez toujours besoin de protection contre l'Adversaire ?" Avec leur sagesse omnisciente, les *frawahr* des hommes virent le mal qui les frapperait dans le monde matériel de la part des démons et d'Ahriman. Mais parce qu'à la fin l'Adversaire serait vaincu et qu'ils redeviendraient entiers et immortels pour toujours dans le Corps Futur, elles acceptèrent d'aller dans le monde matériel » (*Bundahishn* 3, 26-27, ma traduction).

CONCLUSION

Pour conclure, j'espère avoir démontré que la « guerre », telle qu'elle est définie par les auteurs de l'époque classique, ne s'identifie qu'à un certain type de conflit armé : les affrontements opposant des communautés politiques entre elles, et présupposant l'existence de normes, de prescriptions et d'interdits qui définissent le rapport des hommes au divin autant qu'ils contribuent à limiter l'intensité des combats. En cela, *polemos* et *bellum* peuvent apparaître comme des constructions idéologiques enracinées dans un certain type d'organisation sociale[13]. Cette relation organique entre le militaire et le politique évolue durant les premiers siècles de notre ère, à mesure que Rome se transforme en Empire-monde, et produit de nouveaux discours adaptés à son statut revendiqué de puissance universelle. Se développe alors l'idée que la guerre doit être moralement juste et ne peut que tendre vers l'instauration d'une paix durable, sinon perpétuelle. De telles orientations sont étrangères aux sociétés sans richesse et/ou sans État. Elles postulent l'existence de mécanismes institutionnels et d'objectifs militaires qui font défaut dans les communautés primitives et préhistoriques.

En revanche, la définition de la guerre développée par les auteurs antiques s'est bien adaptée au monde des États modernes européens et a, pour cette raison, fortement influencé la théorie militaire occidentale, en revêtant au passage les atours de l'universalité. Est-il nécessaire de rappeler que le droit des gens (l'ensemble des dispositions juridiques qui régissent les rapports des États entre eux), théorisé à partir du XVI^e^ siècle par des juristes tels qu'A. Gentili ou H. Grotius, s'appuie largement sur le droit romain et s'inscrit dans le prolongement des discussions philosophiques dont il a été question dans cet article[14] ? Habitués à manier ce concept, les savants occidentaux ont eu tendance à le plaquer de manière indiscriminée sur les sociétés du passé. Ce biais ethnocentrique est la cause de bien des malentendus et d'interminables débats sur le sens du mot « guerre ». Rien d'étonnant à ce que ces discussions se concentrent souvent sur la nature des acteurs – groupes humains, groupes sociaux organisés, unités politiques ou États, etc. – au détriment d'autres aspects : cette question est centrale parce qu'il existe un continuum entre les usages contemporains du mot et la tradition polémologique gréco-romaine.

Remerciements : Parmi les personnes qui ont contribué, par leur relecture, à améliorer le contenu de cet article, je tiens tout particulièrement à remercier S. Azarnouche, C. Darmangeat et I. Pimouguet-Pédarros.

NOTES

1. Voir M. N. Nagler (1988) et J. du Bouchet (2012). Ce dernier note que *polemos* est « apparenté à *pelemizô* "agiter, secouer, ébranler", [qui] a sans doute commencé par désigner soit le geste de brandir une arme, soit, plus probablement, l'agitation de la mêlée » (du Bouchet, 2012, p. 64).
2. La bibliographie consacrée à la notion de *stasis* est très vaste. Pour une approche à la fois historique et philosophique, on consultera avec profit les travaux de N. Grangé (voir notamment Grangé, 2015).
3. Dans le même sens, voir Cicéron : « Mais vos ancêtres, Quirites, avaient affaire à un ennemi (*hostis*) qui possédait un État, un Sénat, un trésor public, l'union et la concorde entre les citoyens et quelque respect, si les circonstances l'exigeaient, de la paix et des traités. Or, votre ennemi présent [il s'agit ici du général romain Marc Antoine, N.d.A] attaque votre État, sans en avoir lui-même aucun […]. Oui, Quirites, le peuple romain, vainqueur de toutes les nations, n'a plus à combattre qu'un assassin, un bandit, un Spartacus » (Cicéron, *Philippiques* 4, 6, 14).
4. C'est le propre de la procédure consistant, pour le Sénat, à déclarer un citoyen *hostis publicus* (voir Zucchetti, 2022).
5. Voir V. D. Hanson (1989 et 2001) ; voir aussi T. Vijgen (2020), pour une analyse moins partiale de ce type de discours dans l'ensemble de l'Antiquité gréco-romaine.
6. Voir G. Brizzi (1999). Voir également Tite-Live (172 av. J.-C.) : « Ce n'était pas avec des embuscades ou des combats nocturnes, ni par la fuite simulée ou des retours inopinés sur un ennemi qui ne s'y attendait pas, ni en telle manière qu'ils dussent se glorifier de leur ruse plutôt que de leur vrai courage, que [les anciens Romains] avaient fait la guerre […] Cette bonne foi (*fides*) leur avait fait révéler au roi Pyrrhus le complot tramé contre lui par son médecin ; elle avait fait remettre enchaîné aux Falisques l'homme qui avait livré leurs enfants. Tels sont les procé-

dés des Romains, procédés qui ne relèvent pas des fourberies puniques ou de l'habileté des Grecs, aux yeux desquels il y a plus de gloire à tromper l'ennemi qu'à le vaincre par la force » (Tite-Live, *Histoire romaine*, 42, 47, 5-8).

7. Voir R. H. Bainton (1960, p. 85-95), L. J. Swift (1970) et D. A. Lenihan (1988). Voir également Ambroise, *Sur la foi* (2, 16, 136-143). L'assimilation opérée entre barbares et ennemis de l'Église, au fondement de la doctrine ambrosienne de la guerre juste, rend virtuellement acceptable toute guerre entreprise par le pouvoir chrétien contre les infidèles (Ambroise, *Sur Tobias*, 15, 51). Augustin est plus nuancé sur ce point, surtout dans *La cité de Dieu*, où il développe une critique de la guerre et des violences commises contre les innocents. Mais il semble bien considérer, sur la base d'exemples vétérotestamentaires, que la guerre menée sur ordre de Dieu (*Deo auctore*) est par essence une guerre juste (voir Augustin, *Questions sur l'Heptateuque*, 6, 10).
8. L'impureté constitutive de l'acte homicide est effacée par l'assimilation des ennemis à des prédateurs nuisibles, que la religion commande d'éradiquer. *Dēnkard*, 8, 26, 1 : les non-Iraniens sont des « loups à deux pattes ». *Dēnkard*, 8 26, 22 : les non-Iraniens sont *margarzān* (ils méritent la mort). Une limite est fixée à cet exercice de la violence dans *Dēnkard*, 8, 26, 21 : avant la bataille, il y a nécessité de s'entretenir avec le chef ennemi sur la religion des dieux, probablement pour l'inciter à se soumettre à la vraie foi zoroastrienne. Voir S. Azarnouche et M. Petitjean (2022).
9. Voir aussi Augustin, *Contre Fauste* (22, 22 et 74-75) et *La cité de Dieu* (1, 21 et 26). Augustin semble fixer une limite à cette obéissance : le cas de figure où un soldat serait amené à agir contre la volonté manifeste de Dieu (Swift, 1973). Mais il admet que l'obéissance aveugle est de mise lorsque le doute l'emporte.
10. Voir Hérodote, *Histoires* (5, 6), Aristote, *Politique* (1256 a, 35-36) et L. Legrand-Sibeoni (2021, p. 319-320).
11. Tacite : « Pour des Germains, [les Chattes font preuve de] beaucoup de raisonnement et d'habileté : prendre pour chefs des hommes d'élite, écouter leurs chefs, garder leurs rangs, reconnaître les occasions, différer leurs attaques, ordonner leurs journées, fortifier leurs nuits, tenir la chance pour incertaine, la vertu pour sûr, enfin, ce qui est très rare et n'a été accordé qu'à la discipline romaine, attendre du chef plus que de l'armée. Toute leur force est dans l'infanterie, qu'ils chargent encore, en sus de ses armes, d'outils en fer et de provisions : on voit les autres peuples aller au combat (*proelium*), les Chattes à la guerre (*bellum*) » (Tacite, *Germanie*, 30, 2-3).
12. Voir F. Queyrel (2017). Ces mêmes Galates sont qualifiés de « Titans derniers-nés » par Callimaque (*Hymne à Délos*, 174). Pour une analyse des mythes grecs associés aux conflits ensauvagés, on consultera aussi avec profit les travaux de P. Ellinger (1993) sur la guerre d'anéantissement dans la légende nationale phocidienne.
13. Je m'inspire ici d'une hypothèse avancée par M. Godelier (1978) : la cité est l'instance dominante du monde gréco-romain parce qu'elle supervise l'accès aux moyens de production et prend de ce fait une place prépondérante dans tous les champs de la vie sociale, y compris celui de la violence armée entre communautés.
14. Voir J.-M. Mattéi (2006, p. 19-20). En bon héritier de cette tradition, C. Schmitt déclare : « La guerre est une lutte armée entre unités politiques organisées, la guerre civile est une lutte armée au sein d'une unité politique (remise en question de ce fait) » (Schmitt, 1992 [1932], p. 70).

Maxime Petitjean
UMR 8167 Orient et Méditerranée,
Paris, France
maxime.petitjean@sorbonne-universite.fr

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Les auteurs anciens sont cités d'après leur traduction dans la collection « Universités de France » des Belles Lettres, sauf indication contraire.

Sources anciennes

AMBROISE DE MILAN – *De Fide* [éd. O. Faller], Vienne, Hoelder-Fichler-Tempsky, 1962.

AMBROISE DE MILAN – *De Tobia* [éd. K. Schenkl], Vienne, F. Tempsky, 1897.

ARISTOTE – *Politique* [éd. et trad. J. Aubonnet], Paris, Belles Lettres, 1960-1989.

AUGUSTIN – *Contre Fauste le manichéen, livres XXII-XXXIII* [éd. M. Dulaey], Paris, Institut d'études augustiniennes, 2024.

AUGUSTIN – *La cité de Dieu* [éd. et trad. P. de Labriolle], Paris, Garnier, 1957-1960.

AUGUSTIN – *Œuvres philosophiques complètes* [éd. et trad. J.-J.-F. Poujoulat et J.-B. Raulx], 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 2018.

BUNDAHISHN – *The Bundahišn: The Zoroastrian book of creation* [éd. et trad. D. Agostini et S. Thrope], New York, Oxford University Press, 2020.

CÉSAR – *Guerre des Gaules*, *livres V-VIII* [éd. et trad. L.-A. Constans], Paris, Les Belles Lettres, 1926.

CICÉRON – *Les Devoirs, livres II-III* [éd. et trad. M. Testard], Paris, Les Belles Lettres, 1965.

CICÉRON – *Discours. Seconde action contre Verrès, livre II* [éd. et trad. H. de La Ville de Mirmont], Paris, Les Belles Lettres, 1936.

CICÉRON – *Discours. Philippiques I-IV* [éd. et trad. A. Boulanger et P. Wuilleumier], Paris, Les Belles Lettres, 1959.

CORNUTUS – *L'abrégé de Cornutus* [trad. G. Rocca-Serra], thèse de doctorat, université Paris 4, Paris, 1988.

DIGESTE – *Corpus Iuris Civilis* [éd. T. Mommsen et P. Krüger], vol. 1, Berlin, 1889.

DIODORE DE SICILE – *Bibliothèque historique, livre V* [éd. et trad. M. Casevitz], Paris, Les Belles Lettres, 2015.

HÉRODOTE – *Histoires ; livre V* [éd. et trad. P.-E. Legrand], Paris, Les Belles Lettres, 1946.

HÉSIODE – *Théogonie. Les travaux et les jours. Le Bouclier* [éd. et trad. P. Mazon], Paris, Les Belles Lettres, 1928.

LUCRÈCE – *De la nature, livres IV-VI* [éd. et trad. A. Ernout], Paris, Les Belles Lettres, 1921.

OVIDE – *Les Métamorphoses , livres I-V* [éd. et trad. G. Lafaye], Paris, Les Belles Lettres, 1925.

PLATON – *Œuvres complètes. Protagoras* [éd. et trad. A. Croiset], Paris : Les Belles Lettres, 1923 ;

PLATON – *Œuvres complètes. La République, livres IV-VII* [éd. et trad. É. Chambry], Paris, Les Belles Lettres, 1931.

PLATON – *Œuvres complètes. Les lois, livres XI-XII* [éd. et trad. É. des Places et A. Diès], Paris, Les Belles Lettres, 1956.

PLATON – *Œuvres complètes. Le politique* [éd. et trad. A. Diès], Paris, Les Belles Lettres.

POLYBE – *Histoires, livre VI* [éd. et trad. R. Weil], Paris, Les Belles Lettres, 1977.

SÉNÈQUE – *Lettres à Lucilius, livres XIV-XVIII* [éd. et trad. F. Préchac et H. Noblot], Paris, Les Belles Lettres, 1962.

SOCRATE DE CONSTANTINOPLE – *Histoire ecclésiastique, livre VII* [trad. P. Périchon et P. Maraval], Paris, Les éditions du Cerf, 2007.

TACITE – *La Germanie* [éd. et trad. J. Perret], Paris, Les Belles Lettres, 1949.

TERTULLIEN – *Apologétique* [éd. et trad. J.-P. Waltzing], Paris, Les Belles Lettres, 1929.

TITE-LIVE – *Histoire romaine*,*livre II* [éd. et trad. J. Bayet et G. Baillet], Paris, Les Belles Lettres, 1941.

TITE-LIVE – *Histoire romaine, livre XXXVIII* [éd. et trad. R. Adam], Paris, Les Belles Lettres, 1982.

TITE-LIVE – *Histoire romaine, livres XLI-XLII* [éd. et trad. P. Jal], Paris, Les Belles Lettres, 1971.

Études modernes

AZARNOUCHE S., PETITJEAN M. (2022) – Sasanian warriors in context: Historical and religious commentary on a Middle Persian chapter on *Artēštārān* (*Dēnkard* VIII.26), *HiMA, Revue internationale d'histoire militaire ancienne*, 11, p. 331-384.

BAINTON R. H. (1960) – *Christian attitudes toward war and peace*, New York, Abingdon Press, 299 p.

BERENT M. (2000) – Anthropology and the classics: War, violence and the stateless polis, *The Classical Quarterly*, 50, p. 257-289.

BOLLACHE L. (2023) – *Quand les animaux font la guerre*, Paris, HumenSciences, 231 p.

BOULESTIN B. (2020) – Ceci n'est pas une guerre (mais ça y ressemble) : entre doctrine et sémantique, comment aborder la question de la guerre préhistorique ?, *Paléo*, 30, 2, p. 36-56.

BRIZZI G. (1999) – Guerre des Grecs, guerre des Romains : les différentes âmes du guerrier ancien, *Cahiers du centre Gustave-Glotz*, 10, p. 33-47.

CADIOU F. (2013) – Alia ratio. L'armée romaine, la guérilla et l'historiographie moderne, *Revue des études anciennes*, 115, p. 119-145.

CARRIÉ J.-M., ROUSSELLE A. (1999) – *L'Empire romain en mutation, des Sévères à Constantin (192-337)*, Paris, éditions Points, 839 p.

CERETI C. G. (2002) – Sconfiggere il demone della menzogna. Guerra santa, guerra giusta nell'Iran preislamico, *Studi Storici*, 43, 3, p. 693-707.

CHAGNON N. (1968) – *Yanomamö: The fierce people*, New York, Holt Rinehart & Winston, 142 p.

CHOI J.-K., BOWLES S. (2007), The coevolution of parochial altruism and war, *Science*, 318, 5850, p. 636-640.

CHRIST M. R. (2001) – Conscription of hoplites in Classical Athens, *The classical quarterly*, 51, 2, p. 398-422.

CORDIER P. (2006) – L'ethnographie romaine et ses primitifs : les paradoxes de la « préhistoire » au présent, *Anabases*, 3, p. 173-193.

DARMANGEAT C. (2021) – *Justice et guerre en Australie aborigène*, Toulouse, Smolny, 350 p.

DU BOUCHET J. (2012) – Remarques sur le vocabulaire du conflit en grec ancien, *in* H. Ménard, P. Sauzeau et J. F. Thomas (dir.), *La Pomme d'Éris. Le conflit et sa représentation dans l'Antiquité*, Montpellier, PULM, p. 61-76.

ELLINGER P. (1993) – *La légende nationale phocidienne : Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre anéantissement*, Paris, De Boccard, 383 p.

FINLEY M. (1983) – *Politics in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 152 p.

GARLAN Y. (1972) – *La guerre dans l'Antiquité*, Paris, Fernand Nathan, 223 p.

GODELIER M. (1978) – La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique, *L'Homme*, 18, 3-4, p. 155-188.

GODELIER M. (1982) – *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 370 p.

GODELIER M. (2015) – *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique*, Paris, CNRS, 280 p.

GRANGÉ N. (2015) – *Oublier la guerre civile ? Stasis, chronique d'une disparition*, Paris, Vrin, 283 p.

HANSON V. D. (1989) – *The western way of war: Infantry battle in Classical Greece*, New York, Alfred A. Knopf, 244 p.

HANSON V. D. (2001) – *Carnage and culture: Landmark battles in the rise of western power*, New York, Doubleday, 492 p.

HOLEINDRE J.-V. (2017) – *La ruse et la force : une autre histoire de la stratégie*, Paris, Perrin, 464 p.

HOLUM K. (1977) – Pulcheria's Crusade, AD 421–22 and the ideology of imperial victory, *Greek, Roman, and Byzantine studies*, 18, p. 153-172.

HUNTZINGER H. (2019) – *La captivité de guerre en Occident dans l'Antiquité tardive (378-507)*, thèse de doctorat, université de Strasbourg, Strasbourg.

LAHIRE B. (2023) – *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, Paris, La Découverte, 970 p.

LEGRAND-SIBEONI L. (2021) – *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne, de l'époque des palais mycéniens à la fin de l'époque archaïque (c. 1400-500 av. n. ère)*, thèse de doctorat, université Paris Nanterre, Nanterre, 854 p.

LENIHAN D. A. (1988) – The just war theory in the work of saint Augustine, *Augustinian Studies*, 19, p. 37-70.

LORETO L. (2001) — *Il* bellum iustum *e i suoi equivoci. Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del Völkerrecht antico*, Napoli, Jovene, 122 p.

LYNN J. A. (2003) – *Battle: A history of combat and culture*, Boulder, Westview Press, 399 p.

MATTÉI J.-M. (2006) – *Histoire du droit de la guerre (1700-1819)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1239 p.

NAGLER M. N. (1988) – Toward a semantics of ancient conflict: Eris in the 'Iliad', *The Classical World*, 82, 2, p. 81-90.

QUEYREL F. (2017) – Les Galates comme nouveaux Géants ? De la métaphore au glissement interprétatif, *in* F.-H. Massa-Pairault et C. Pouzadoux (dir.), *Géants et gigantomachies entre Orient et Occident*, Napoli, Publications du centre Jean-Bérard.

RAMPAZZO N. (2012) – Iustitia e bellum. *Prospettive storiografiche sulla guerra nella Repubblica romana*, Napoli, Jovene, 133 p.

SAOU R. (2021) – *Les modèles grecs de la guerre : violences et pratiques combattantes dans l'espace égéen entre le début du iv*e *et la fin du i*er *siècle a.C.*, thèse de doctorat, université Bordeaux Montaigne, Bordeaux, 557 p.

SCHMITT C. (1992 [1932]) – *La notion de politique*, Paris, Flammarion, 323 p.

SWIFT L. J. (1970) – St. Ambrose on violence and war, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 101, p. 533-543.

SWIFT L. J. (1973) – Augustine on war and killing: Another view, *The Harvard Theological Review*, 66, 3, p. 369-383.

TESTART A. (2006-2007) – Des dieux à l'image des rois, *Sciences humaines,* grand dossier 5, p. 11-12.

THOMAS J.-F. (2012) – Le champ lexical du conflit en latin, *in* H. Ménard, P. Sauzeau et J.-F. Thomas (dir.), *La pomme d'Éris. Le conflit et sa représentation dans l'Antiquité*, Montpellier, PULM, p. 90-105.

TURELLI G. (2011) – Audi Iuppiter*: il collegio dei feziali nell'esperienza giuridica romana*, Milano, Giuffrè Editore, 274 p.

VERNANT J.-P. (1960) – Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale, *Revue de l'histoire des religions*, 157, 1, p. 21-54.

VIAN F. (1952) – La guerre des géants devant les penseurs de l'Antiquité, *Revue des études grecques*, 65, 304-305, p. 1-39.

VIJGEN T. (2020) – *The cultural parameters of the Graeco-Roman war discourse*, Turnhout, Brepols, 724 p.

ZUCCHETTI E. (2022) – Performance, legal pronouncements, and political communication in the first Roman civil war: *Iudicare Hostes* after Sulla's First March on Rome (88 BCE), *Hermes*, 150, p. 54-81.

ZUIDERHOEK A. (2017) – *The ancient city*, Cambridge, Cambridge University Press, 225 p.

DISCUSSION

Maurice Fhima : Au début de ton exposé, tu as parlé du *bellum justum*, c'est à dire la « vraie guerre », en disant que, dans cette « vraie guerre », il n'y a pas de pillage – plus exactement, elle n'est pas faite en vue du pillage. Or, il y a quand même une ambiguïté parce que, si je me souviens bien, Jules César finance la guerre des Gaules avec sa fortune personnelle, mais il revient avec des possessions beaucoup plus importantes. Donc, certes, il ne mène pas la guerre au nom du pillage, mais, enfin, s'il ne fait pas de pillages, ça ne marche pas ! Alors est-ce *justus* ou n'est-ce pas *justus* ?

Maxime Petitjean : Je n'ai peut-être pas été assez précis ou assez clair sur ce point, mais c'est ce que j'ai essayé de dire : il est tout à fait normal de s'enrichir en faisant une guerre « juste ». C'est ce qu'on pourrait appeler un sous-produit des guerres romaines. Il n'y a là absolument aucune contradiction. La nuance se situe plutôt dans l'idée que les guerres de pillage, qui auront tendance à être considérées comme illégitimes, sont celles qui sont entreprises par des communautés qui ont besoin de cette activité, pour lesquelles elle est un moyen de subsistance. Le pillage effectué par les Grecs et les Romains est un sous-produit. On ne fait pas la guerre uniquement pour obtenir des moyens de subsistance. On retrouve cette idée dans les *Histoires* d'Hérodote, dans un passage sur le mode de vie des Thraces.

"The body of my enemy": Armed conflicts in societies without wealth
Proceedings of the meeting of the Société Préhistorique Française, Toulouse (23–24 April 2024)
Edited by Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon and Nicolas Teyssandier
Société Préhistorique Française, 2026 (Séances de la Société Préhistorique Française, 23)
pp. 363–374
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

The meaning of war
Normative discourses on armed conflicts in the Greco-Roman world

Maxime Petitjean

Abstract: The aim of this paper is to explore the dominant conceptions of war in classical antiquity and to emphasize their anchoring in the social and political organization specific to the world of Mediterranean city-states. The Greeks and Romans associated war (*polemos*, *bellum*) with the state, considering it a natural manifestation of relations between peoples with a political organization. Myths and accounts of sociogenesis, such as those of Hesiod, Plato, Aristotle and Lucretius, legitimized this vision by rooting it in a social and divine evolution. Through the *ius gentium* and the great Western theorists of war, we inherited this ancient meaning of armed conflict. The notion of "war" is in this respect an analytical category that lends itself only with difficulty to a scientific and comparative analysis of collective violence, particularly to the study of armed conflicts in wealthless societies.
Keywords: Social anthropology, Greco-Roman antiquity, city-state, opposition and conflict, war, laws of war, just war, *fides*.

The societies of classical antiquity are neither wealthless nor stateless societies. At a stretch, one might find a common trait among the Greeks, the Romans, the Aborigines of Australia, the Baruyas of Papua New Guinea and the Yanomami of the Amazon rainforest: they all live in structurally violent societies, where armed conflict is perceived as an ordinary state of relations between human communities (Chagnon, 1968, pp. 118–137; Garlan, 1972, pp. 3–5; Godelier, 1982, pp. 165–178; Darmangeat, 2020, pp. 221–222). This warlike tropism is part of a long evolutionary history and finds parallels in the animal world. It corresponds to what could be called an anthropological invariant, and more broadly to a tendency of living beings to favor—even within the same species—some over others, to distinguish "them" from "us": what the economists J.-K. Choi and S. Bowles (2007) call "parochialism", and the sociologist B. Lahire the "law of attraction of the like" *(loi d'attraction des semblables*; Lahire, 2023, pp. 401–406).

This propensity manifests itself in different ways depending on the time and place. In classical antiquity, it was part and parcel of a communal way of life that was completely unknown to "primitive" societies: the city-state—*polis* in Greek, *ciuitas* in Latin. Ancient authors thus referred to a community of citizens, endowed with political institutions whose functions included deciding whether to go to war against foreign communities. Here we are dealing with an ideal conception, valid for the two examples from which we draw the bulk of our documentation, classical Athens (5th–4th century BC) and the late Roman Republic (1st century BC). A city could fall under the control of a larger political entity (thereby losing its sovereignty) and continue to be referred to as such. In this case, administrative autonomy was sufficient to characterize it as a *polis* or *ciuitas*.

The debates on what is meant by "state" and "political unit" go beyond the scope of this article. The distinction I make between these two concepts is similar to that proposed by C. Schmitt (1992 [1932]). The political is "the decision-making center that controls the *friend-enemy* grouping". It is the scale on which the boundary between *us* and *them* is established, as well as the body that decides on the use of violence against *them*—the State corresponding to a later stage of development, that of the assertion of an *internal* monopoly of violence, based in particular on police repression and the replacement of the right to vengeance by public punishments.

While I readily admit that classical Athens and late-republican Rome are not modern states in the strict sense (insofar as the repressive apparatus remains embryonic

and certain extrajudicial practices are widespread), it nevertheless seems excessive to me to call into question the state nature of these communities as some historians have done (Finley, 1983, pp. 18–20; Zuiderhoek, 2017, pp. 149–159; Berent, 2000). This position neglects the fact that the submission of citizens to a collective decision to go to war (and its counterpart, the conscription of adult men) is, in itself, a major difference from stateless societies. Moreover, even if it remains imperfect, the State's effort to substitute public penalties for private justice is well documented in both Greece and Rome. This state monopoly on legitimate violence, in addition to depriving individuals and kinship groups of their ability to freely use armed force, carries specific concepts. It involves making a distinction between war itself, declared and controlled by state authorities, and other, more negatively perceived forms of conflict.

The purpose of this article is to study the origins of these discourses and, beyond that, to make a useful contribution to the current discussions on collective confrontations in wealthless societies. It is indeed necessary to start from clear definitions in order to construct a typology of conflicts, which can be used in a comparative perspective. However, the vocabulary we use today carries a certain classical heritage. In particular, there should be agreement on the exact meaning of the word "war", which continues to be used with a broad meaning in the social sciences, as well as (more curiously) in primatology and ethology (think of the famous "war of the Gombe chimpanzees" observed by J. Goodall, or the recent book by L. Bollache, *Quand les animaux font la guerre* ("when animals wage war"; [2023]). As I will argue here, this notion carries with it conceptions specific to the world of city-states of antiquity. As such, this is a category that lends itself rather poorly to the comparative analysis of collective violence, specifically to the study of armed conflicts in hunter-gatherer and pre-state agricultural societies.

1. THE WAR OF WORDS

The vocabulary associated with military activities, in both ancient Greek and Latin, is highly varied. However, the sources tend to favor a single signifier to designate armed conflicts between political communities.

1.1. The Greeks' war

In the Greek world, from the 5th century BC onwards, *polemos* was the most common term for war in general (what we would call the state of belligerence) and for wars in particular (all the military operations between two belligerents in a defined time sequence).

It has not always been this way. In the *Iliad*, *polemos* refers more to combat, armed struggle, and, by synecdoche, the confrontation between the Achaeans and the Trojans.[1] In the societies of the Greek Dark Age, military confrontations are a phenomenon that should be placed on a gradient of conflictuality, without a clear cut between the private and public domains. The introduction to the *Works* of Hesiod thus places on the same level (that of the filiation of Eris, the goddess of discord) the competition between men, family quarrels, conflicts between social groups within the city and war between distinct communities (Hesiod, *Works and Days*, 11–26).

Three centuries after the Homeric poems were composed, authors of the classical period used *polemos* in a more restrictive sense, inseparable from the notion of the State. For them, it was a confrontation between sovereign political communities. Plato thus considers that before city life, men were powerless against animals, "because they did not yet possess the art of politics (*technê politikê*), of which the art of war (*technê polemikê*) is a part" (Plato, *Protagoras*, 322b). This organic link between the two spheres is reflected, in Athens as in many other *poleis*, in the competence of the popular assembly (the *Ecclesia*) in matters of war and peace: the state of belligerency depends on a collective decision of the citizens (Garlan, 1972, p. 26).

This decision, because it is political, involves the civic body in its entirety. It is linked to the State's power of coercion over men, which brings us back to the monopoly of legitimate violence mentioned above: "Everyone shall regard the friend or enemy of the State as his own personal friend or enemy; and if anyone makes peace or war with any parties privately and without public consent, in his case also the penalty shall be death; and if any section of the State makes peace or war on its own account with any parties, the generals shall summon the authors of this action before the court, and the penalty for him who is convicted shall be death" (Plato, *Laws*, 12, 955b-c). This compelling force that pushes each citizen to "have the same enemy as the city" takes the form of conscription, a recruitment procedure well documented in the Athenian case (Christ, 2001). Attempting to evade it without a valid exemption reason exposes the deserter to *atimia*, that is to say, to the deprivation of civil rights, or even capital punishment.

Finally, since war involves the community as a whole, there cannot, in all logic, be a "civil war". When the city divides into factions, and this division degenerates into armed struggle, the Greeks avoid using the word *polemos* and prefer *stasis*. It is again Plato who offers the best insight on this point: "It seems to me that just as we have two terms: *polemos* and *stasis*, so there are two terms which correspond to differences between the two. I mean the words 'own' and 'family' on the one hand, and 'someone else's' and 'foreign' on the other. The word stasis is applied to one's personal enemy, and *polemos* to an outsider" (Plato, *Republic*, 5, 470b).[2]

1.2. The Romans' war

At the end of the Republican era (509–27 BC) and throughout the Imperial era (27 BC–476 AD), the Romans favored the Latin *bellum*, giving it a meaning comparable to that of the Greek *polemos* (Thomas, 2012). *Bellum* refers to war between organized political commu-

nities. The jurist Ulpian (3rd century AD) writes: "Enemies (*hostes*) are those against whom the Roman people has publicly declared war (*quibus bellum publice populus Romanus decreuit*) or those who have declared war on the Roman people in this way. The others are called brigands or looters." (*Digest*, 49, 15, 24). There is therefore no war in the strict sense without collective structures capable of declaring it publicly.[3] Nor is there any war without *iussum populi*, that is to say, without the vote by the *comitia centuriata* (one of the assemblies of the people, whose prerogatives the emperor would gradually absorb under the Principate) a *lex de bello indicendo*, the consequence of which was to put the Roman population in a state of belligerence against a designated enemy (Polybius, *Histories*, 6, 14, 10–11). War thus corresponds to a state of relations between two communities; it has its framework and its temporality, outside of which an armed confrontation is considered "robbery", *latrocinium* (Livy, *Roman History*, 2, 48, 5).

This view, which is very similar to that of the Greeks, was accompanied in Rome by a set of rituals governing the entry and exit of war, religious formalities intended to bring it into line with *ius*, law, of a divine nature. This was known as *bellum iustum* (Loreto, 2001; Turelli, 2011; Rampazzo, 2012). When these forms were not respected, the general in charge of operations ran the risk of losing the benefits he could hope to obtain from a legitimate victory. This is demonstrated by the accusations brought against Cnaeus Manlius Vulso in 187 BC. In order to deny him the honor of a triumph (the supreme reward of a political career, allowing the victorious general to parade through Rome accompanied by his army), a group of senators objected to the proconsul that, as part of his mission to Asia in 189–188 BC, he had overstepped his rights by carrying out a private plunder operation (*priuatum latrocinium*) against the Galatians (Livy, *Roman History*, 38, 45, 5–46, 13).

The Latin language, unlike ancient Greek, knows the "civil war", *bellum ciuile*. But this expression corresponds to a metaphorical use of the word war. The enemy, when he is a fellow citizen, cannot be described as a *hostis*, except to consider that he has separated himself from the social body and can be assimilated to a foreigner.[4] At most, he is an *inimicus* or an *aduersarius* (Cicero, *In defense of S. Roscius*, 126). As indicated above in the extract from Ulpian, other categories of adversaries are also excluded from the scope of *bellum iustum*: this is the case of "brigands" (*latrunculi*), "looters" (*praedones*) and "pirates" (*pirati*), who cannot be considered public enemies because, in the words of Cicero (*On Duties*, 3, 39, 107), they are "enemies of the human race" (*communes hostes omnium*). A particularly radical conception of the relationship between civilized states and "barbarian" peoples even goes so far as to relegate the latter to the rank of illegitimate adversaries by nature (Cicero, *Second Action Against Verres*, 4, 55, 122).

It goes without saying that these categories are fluid and that the Romans accord themselves the privilege of determining, according to the circumstances, what they consider to be banditry or war, a subject on which Augustine of Hippo comments ironically in *The City of God*: "And so if justice is left out, what are kingdoms except great robber bands? For what are robber bands except little kingdoms? The band also is a group of men governed by the orders of a leader, bound by a social compact, and its booty is divided according to a law agreed upon. If by repeatedly adding desperate men this plague grows to the point where it holds territory and establishes a fixed seat, seizes cities and subdues peoples, then it more conspicuously assumes the name of kingdom, and this name is now openly granted to it, not for any subtraction of cupidity, but by addition of impunity" (Augustine of Hippo, *The City of God*, 4, 4).

1.3. War in its concrete manifestations

Normative discourses on war do not only pertain to the conditions of entering and exiting war. Ancient authors also develop considerations on what we would today call the *ius in bello*, that is to say the manner in which wars are conducted (Lynn, 2003, chap. 1). Greco-Roman sources convey an idealized vision of what war is (or rather, what it should be): a clash between organized and disciplined armies, mainly made up of citizen-soldiers, favoring fair combat, head-on confrontation, in the context of pitched battles where throwing weapons and methods based on surprise (strategies, ambushes, night fighting) play a limited role. This is what the American historian V. D. Hanson has very simplistically (and somewhat ethnocentrically) called the "Western way of war".[5]

These agonistic conventions—which are far from always respected in practice and are most often invoked when denigrating the successes of an opponent accused of "fighting badly"—are the product of a certain social organization, contemporaneous with the advent of the city. For example, it has been pointed out that the condemnation of the bow as a coward's weapon did not exist in Homer's time (see for example *Iliad*, 5, 171–173). This depreciation of ranged combat emerged precisely at a time when, as a result of the emergence of the city-state and the democratization of the profession of arms, rich aristocrats tended to distinguish themselves from the mass of combatants by possessing expensive metal defensive equipment associated with close combat and built a dominant conception of martial value around this new reality (Legrand-Sibeoni, 2021, pp. 765–769).

In the case of Rome, the formation of a vast Mediterranean empire contributed to accentuating this idealization of war. Once neighboring peoples had been defeated and integrated into the sphere of Roman domination, it was necessary to convince them of the merits of their submission, thus justifying the degradation of their status by insisting on the indisputable nature of their defeat. The Romans thus set themselves up as champions of a form of warfare in accordance with the *fides*, the sworn faith, prohibiting the use of unfair, "treacherous[6]" methods. Obviously, the generals of the Republic were careful not to apply these precepts to themselves during their wars of expansion: guerilla warfare were an integral part of the Romans' strategic arsenal (Cadiou, 2013; just as they

were at the heart of military practices in the Greek world: Saou, 2021). But this discourse, combined with a reinterpretation of history by the victors in the interest of the victors, made it possible to save face and retrospectively make Roman domination acceptable to yesterday's enemies (Holeindre, 2017, chap. 6).

1.4. From just war to holy war

In classical antiquity, wars were fought with the assistance of the gods, but they were not motivated by religious causes. It was not until later times that the notion of holy war came to the fore. The imperial form of political power, combining monarchical organization with the ideology of universal domination, may have encouraged the emergence of this form of conflict. This is a hypothesis that deserves to be examined, provided that we postulate, as A. Testart did, that the relationship between men and their god(s) is constructed by analogy with the power relationships that characterize human societies (Testart, 2006–2007). At the turn of the Christian era, Rome was no longer a city-state administered by a senatorial oligarchy, but a world empire governed by a *princeps*, whose monarchical power asserted itself more and more explicitly. From the 3rd century onwards, this development encouraged the identification of the prince with a tutelary, solar deity, a sovereign entity placed above the common gods, before becoming the one God when the Empire adopted Christianity as the state religion at the end of the 4th century (Carrié and Rousselle, 1999, pp. 110–111; for an early expression of this analogy in a Christian context, cf. Tertullian, *Apologeticus*, 24, 3–4).

Alongside this shift, the theme of holy war bursts onto the literary scene. In the writings of Ambrose of Milan and Augustine of Hippo, the ancient *bellum iustum*, war conducted in accordance with the rites prescribed by immemorial tradition, underwent its monotheistic transformation: it became the morally just war, the war for Good, that is to say for the defense and (if God so willed) the propagation of Christianity. Against the enemies of religion, heretics, schismatics, infidels, assimilated to the demonic agents of Gog, homicidal violence is permitted and even encouraged.[7] This alliance of the sword and the cross is found in the words spoken by the Patriarch of Constantinople Nestorius on the occasion of his ordination in 428: "'Give me, my prince, the earth purged of heretics, and I will give you heaven as a recompense. Assist me in destroying heretics, and I will assist you in vanquishing the Persians" (Socrates of Constantinople, *Ecclesiastical History*, 7, 29, 5).

The allusion to the Persians is telling, because it was partly against this rival empire that Christian theology of victory was constructed. The idea of holy war is deeply rooted in Iran, where the Mazdean religion presents the earthly world as the theater of an eschatological struggle between Good and Evil, between the forces of Ohrmazd (Ahura-Mazdā in Avestan) and those of the Evil Spirit, Ahriman (Cereti, 2002). In the religious texts of the Sassanid period, the warriors of the *Ērānshahr* (the "kingdom of Iran") had the mission of eradicating the "non-Iranians" from their sacred lands.[8] In exchange for their sacrifice against the servants of Ahriman, Ohrmazd promises them the "Future Body", the eternal and blissful life that will follow the resurrection of the dead and the Last Judgment (*Denkard*, 8, 26, 14 and 22). The fact that, in late antiquity, the Sassanid dynasts also presented themselves as monarchs ruling over a universal empire could confirm the existence of a structural link between this form of power and the sanctification of armed conflicts.

Nonetheless, war retains its fundamentally state-based character. The legal compilations of late Antiquity take up the old definition of *bellum*, which can only be the emanation of the *res publica* (Huntzinger, 2009, pp. 54–57), and the Fathers of the Church are keen to keep armed violence under the monopoly of the public authorities: "The soldier can [...] without acting out of passion, comply with the law that orders him to repel force to defend his fellow citizens. The same must be said of all subordinates, obeying the constituted powers in whatever order and hierarchy" (Augustine, *Treatise on Free Will*, 1, 5, 12).[9] Furthermore, wars duly justified on religious grounds, such as Theodosius II's war against the Sassanid Empire in 421–422, remained the exception rather than the rule (on this war and its religious motivations, cf. Holum, 1977).

1.5. Non-war

In contrast to inter-state war, which is considered noble and legitimate, ancient authors tend to disqualify military actions involving communities that are not states, which are considered to be shameful activities, unworthy of civilized peoples. In a famous passage from the *Peloponnesian War* (1, 5, 1–3), Thucydides thus makes a clear distinction between war as practised by the Greek *poleis* of the 5th century BC and the brigandage (*lêsteia*) to which the Greeks of the "ancient times"—that is to say, the Dark Ages preceding the appearance of the city-state—resorted. He adds that many peoples of his time still practice this form of war of pillage, in Greece and beyond. The boundary between war and banditry depends not so much on the form taken by the operations themselves (the taking of booty is an unavoidable element of ancient wars) as on a criterion of social evolution: the peoples of *lêstai* are economically backward peoples, for whom looting is a means of subsistence in the same way as hunting, fishing or agriculture.[10]

This economic and military backwardness refers both to the past of civilized societies and to the present of certain societies with which the Greeks and Romans were confronted. Similar stereotypes are found in the philosophical texts dealing with the early days of humanity (which will be discussed below) and in the ethnographic descriptions of the barbarians, about whom the historian P. Cordier was able to speak of "prehistory in the present" (Cordier, 2006). Germanic warfare as depicted by Julius Caesar in his *Commentaries* are not fundamentally different from the archaic raids evoked by Thucydides. The

Roman proconsul takes care to link these predatory operations to the pre-political organization of the Germanic tribes, who have no lasting governmental authority and for whom military service is strictly voluntary, without the community having the power to compel each of its members to have "the same enemy as the city": "Acts of brigandage (*latrocinia*) committed outside the borders of each several state involve no disgrace; in fact, they affirm that such are committed in order to practise the young men and to diminish sloth. And when any of the chiefs has said in public assembly that he will be leader (*dux*), "Let those who will follow declare it," then all who approve the cause and the man rise together to his service and promise their own assistance, and win the general praise of the people. Any of them who have not followed, after promise, are reckoned as deserters and traitors, and in all things afterwards trust (*fides*) is denied to them" (Caesar, *The Gallic War*, VI, 23, 6–8).

In this perspective, the further a people is distant from the political condition, the more likely it is to be oblivious to the subtleties of war. Tacitus takes up this pattern in his famous treatise on *Germania*, written at the end of the 1st century AD. He distinguishes different degrees of social evolution, ranging from socially structured peoples, practicing a form of warfare close to that of the Romans (such as the Chatti[11]), to the most savage tribes, which are characterized by the extreme barbarity of their customs, and go so far as to ignore the phenomenon of warfare. Thus among the Fennes, ancestors of the Finns: "Astonishing barbarism and disgusting misery: no arms, no horses, no household; wild plants for their food, skins for their clothing, the ground for their beds" (Tacitus, *Germania*, 46, 3).

Let us summarize. Throughout their history, the Greek and Romans developed a concept of war that was closely linked to the forms of social organization, economic exploitation and political domination that prevailed in their own societies. This concept is based on the idea that armed conflicts are part of the natural order of things; that they must be placed under the control of the sovereign bodies of organized states; that they are therefore the hallmark of civilized peoples and must be distinguished from the depredations of barbarians and brigands; that as such, they are not based on the use of brute force, but on a set of rules designed to limit the use of violence. It was not until the end of Antiquity that new normative discourses emerged, particularly under the influence of Christianity and the political rivalry between Rome and Iran. But they did not fundamentally challenge the classical definition of war as an armed interstate conflict.

2. THE WAR OF THE MYTHS

In the Greco-Roman world as elsewhere, one of the functions of myths is to explain and legitimize the existing social order (Godelier, 2015, chap. 8). With regard to the representation of armed conflicts, ancient authors tend to contrast two symbolic systems: on the one hand, the cosmic, Olympian order, based on law and just war, of which the city-state and its military institutions are the earthly avatar; on the other hand, the world of chthonic and wild forces, associated in legends with the unbridled and sacrilegious violence that characterizes the enemies of the gods and pre-political communities.

2.1. War in ancient sociogenesis narratives

The elements of definition of which we have drawn up an inventory are firstly reflected in the myths relating to the early days of societies. These sociogenesis narratives depict the evolution of human societies from a primordial state, an age of abundance and prosperity during which Man knew no war. Two traditions can be distinguished (see table 1).

The first derives from Hesiod's poetry (circa 700 BC) and identifies, since the creation of the world, several successive races: the golden race, the silver race, the bronze race, the race of heroes and the iron race, which corresponds to present-day humanity (Hesiod, *Works and Days*, 109–201). For the Greek poet, war is specific to the last three races, but it only manifests itself when men stray from divine justice (*dikè*) and show excess (*hubris*; Vernant, 1960; see in particular Hesiod, *Works and Days*, 229–230 and 240–248). The Roman poet Ovid took up this theme in the 1st century BC, incorporating elements of philosophical reflection that set him apart from Hesiod's strictly providentialist vision. According to him, the golden race was ignorant of agriculture, wealth and private property: "Not yet were cities begirt with steep moats; there were no trumpets of straight, no horns of curving brass, no swords or helmets. There was no need at all of armed men, for nations, secure from war's alarms, passed the years in gentle ease. The earth herself, without compulsion, untouched by hoe or plowshare, of herself gave all things needful" (Ovid, *The Metamorphoses*, 1, 97–102). It was only with the Bronze Age that men became *saeuior ingeniis et promptior arma*, "more savage in spirit and quicker to take up arms" (Ovid, *The Metamorphoses*, 1, 126). From the Iron Age, under the reign of Zeus/Jupiter, came private ownership of land and wars proper, motivated by *amor habendi*, the "desire to possess": "And the ground, which had hitherto been a common possession like the sunlight and the air, the careful surveyor now marked out with long-drawn boundary-line. […] And now baneful iron had come, and gold more baneful than iron; war came, which fights with both, and brandished in its bloody hands the clashing arms" (Ovid, *The Metamorphoses*, 1, 135–143).

The second tradition, of philosophical inspiration, is found mainly in Plato (*The Republic*, 271 a–272 b), Lucretius (*On Nature*, 5, 925–1457) and Seneca (*Letters to Lucilius*, 90). This tradition is structured around a binary scheme, opposing the golden age to the iron age. It takes into account the mode of subsistence and appropriation of resources, but also integrates the criterion of the level of social organization into the explanatory scheme of the evolution of human societies. The golden

Hesiodic tradition (Hesiod, Ovid)					
	Golden race	**Silver race**	**Bronze race**	**Heroic race**	**Iron race**
Mode of subsistence and resource appropriation	Age of abundance (eternal spring): gathering / foraging No agriculture No private property	Appearance of seasons → scarcity of resources Early development of agriculture	Collective ownership of land Agriculture	Not specified	Private ownership of land Agriculture
State of human relations	Age of peace: absence of conflict	Not specified (implicitly: age of peace)	War (*hubris*) Armed violence	War (*dikè*)	War (consequence of the violation of divine justice) (motivated by *amor habendi*)

Philosophical tradition (Plato, Lucretius, Seneca [Poseidonius])			
	Primitive age / Golden Age (reign of Cronos / Saturn)	**Transition**	**Present age (reign of Zeus / Jupiter)**
Mode of subsistence and resource appropriation	Age of abundance: gathering / foraging No agriculture Community of resources	Private property	Agriculture Private ownership of land
Social organization	Absence of *politeia*: rule of the wise Egalitarian society	Kingship (or tyranny) Inegalitarian society	*Politeia*: law, statutes, magistrates
State of human relations	Age of peace	Violence (*vis*), plunder (*rapina*) between *inimici* Cause: *pleonexia* / *avaritia* / *luxuria*	War (*bellum*) between *hostes*

Table 1 – The Ages of Humanity and the Emergence of War.

age is characterized, in the same way as in the Hesiodic tradition, by an abundance of resources, the absence of wars and an economy based on the direct collection of the goods necessary for life. The men live without *politeia*, without political organization. At best, they rely on the wise (*sapientes*). It is only with the appearance of wealth, and its concomitant appropriation by a power qualified as either "royalty" or "tyranny," that human relations deteriorate. Society becomes unequal, and discord arises in among men, driven by the desire to possess (*pleonexia*, *auaritia*). The first instances of collective violence emerge. This is neither *polemos* nor *bellum*, but acts of plunder (*rapina*), setting *inimici* against one another. To restore harmony between men, societies adopt a political organization (*politeia*): magistrates, laws, a legal system. We are now in the Iron Age. Violence does not disappear: it takes the form of war, a kind of inevitability inseparable from city-life.

As can be seen, in both traditions, the subtext is more or less the same. What these stories have in common is that they make war the synthesis of two elements: private property, a cause of discord between men, and the State, a means found by these same men to re-establish a certain social equilibrium. In stateless societies, collective confrontations are savage and disorderly in nature, and are driven by private interests. They do not deserve to be called war and are not referred to as such.

2.2. Wars of the gods, wars of men

This binary scheme finds an extension in the myths that relate to the wars of the Olympian gods, led by Zeus, against the offspring of Ouranos and Gaia, the Titans and the Giants. The fight against these evil creatures led to the establishment of a reign based on justice (*dikè*), in the image of the earthly order governed by city life (Vian, 1952). Let us begin by quoting Diodorus Siculus, who wrote in the first century BC, but drew inspiration from a much earlier tradition: "When [Zeus] took over the kingly power from Cronus, he conferred benefactions of the greatest number and importance upon the life of mankind. He was the first of all, for instance, to lay down rules regarding acts of injustice and to teach men to deal justly one with another, to refrain from deeds of violence, and to settle their differences by appeals to men and to courts of justice. In short, he contributed in abundance to the practices which are concerned with obedience to law and with peace, prevailing upon good men by persuasion and intimidating evil men by threat of punishment and by their fear. He also visited practically the entire inha-

bited earth, putting to death robbers and impious men and introducing equality and democracy. [During the same expedition] the Giants were punished by Zeus because they had treated the rest of mankind in a lawless fashion and, confiding in their bodily superiority and strength, had enslaved their neighbours, and because they were also disobeying the rules of justice" (Diodorus Siculus, *The Library of History*, 5, 71, 1–5).

Very similar considerations can be found in the *Compendium of Greek Theology* by the Stoic philosopher L. Annaeus Cornutus (1st century AD), who emphasizes the role played by Athena Polias ("Protectress of the City") in the process of exterminating the Giants and civilizing humanity: "She is described as 'martial': she is indeed skilled in the art of command, she leads wars (*polemoi*) and she fights to defend justice (*dikaios*) [...]. It is also said that, in the war against the Giants, Athena performed wonders and for this reason she is called the 'Slayer of Giants' (*Gigantophontis*). The fact is that the first men, born of the earth, were violent and angry (*baioi kai thumikoi*) towards each other because they could neither distinguish nor fan the spark of sociability (*koinônia*) that lay within them. The gods, by striking them as if to awaken them and by making them recall shared notions, overcame them. It was above all the skill of reason (*logos*) that defeated and subdued them to the point of seeming to have driven them out and eliminated them as much as they were. They did indeed become different from this change, as did their descendants, who were united in cities (*sumpolisthentes*) by Athena Polias" (Cornutus, *Abrégé de théologie grecque*, 20)

In the symbolic system of these two authors, the Giants embody the disruption of primitive times. They are like barbarians alien to the urban way of life: violent, greedy, sacrilegious and full of excess (*hubris*). By waging war on them, the Olympians bring humanity into the age of *nomos* (the "conventions" that govern life in society). Through legitimate warfare, they repel the forces of Chaos to the margins of the inhabited and civilized world. It will therefore come as no surprise to learn that in the iconographic repertoire of Greco-Roman art, Titanomachy and Gigantomachy are used to evoke victories won against the barbarians. The best-known example of this political art is the Gigantomachy on the Great Altar of Pergamon, commissioned by King Eumenes II to celebrate his military successes against the Galatians in 166 BC.[12]

2.3. Holy war and divine providence

In late antiquity, the conceptualization of holy war produced symbolic associations of a significantly different nature. The great religious narratives that, in both Rome and Iran, convey a general message about the nature of war do not merely endorse the central role of the state in the exercise of legitimate violence. Rather, they elaborate the notion of an ideological necessity for war, inscribed in a providential and eschatological framework: war is construed as a necessary evil, ultimately intended to lead to the establishment of a perfect divine order. It is no longer a normal state of social life, but a means to an end—*the very* war to end *all the* wars.

The Church Fathers drew on the Old Testament and apocalyptic literature to establish this concept. In his treatise *On Faith* addressed to the emperor Gratian in 378, Ambrose of Milan thus compares the Goths who invaded the Roman Empire to the army of Gog, mentioned in *Ezekiel*, 38–39, that is to say, the forces of Evil that will rise up against Israel at the end of time (Ambrose of Milan, *On Faith*, 2, 16, 137). To fight against the Goth is to fight against Gog: *Gog iste Gothus est*, writes the bishop. And to call on the emperor Gratian, as "leader of the heavenly militia", to seize the standard of Christ to crush the enemies of the true faith.

Similar accents characterize Zoroastrian religious texts in the Sassanid world. In the great cosmogonic narrative called *Bundahishn* (literally "The First Creation"), the creation of the material world, the world of men, is presented as an instrument of the primordial struggle between Ohrmazd and Ahriman. The former gives birth to men so that they can, in his name, wage the armed struggle that will definitively defeat the forces of Evil: "It was at noon that Ohrmazd and the Amahraspands [= the auxiliary deities of the beneficent god] forged the spirit of worship. During the celebration of the worship, he created all creation. He consulted with men's perceptions and frawahrs [= the souls that pre-exist material creation], instilling in them all- knowing wisdom. He said: 'What seems more profitable to you: That I fashion you in the material world, fighting bodily against the demons and destroying them, so that in the end I will restore you, whole and immortal, and I will return you to the material world undying, ageless, and unopposed for ever? Or, that you always require protection from the Adversary?' With their all-knowing wisdom, the frawahrs of men saw the evil that would befall them in the material world from the demons and Ahriman. But because in the end the Adversary would be vanquished and they would be—come whole again and immortal forever in the Final Body, they agreed to go to the material world" (*Bundahishn* 3, 26–27).

CONCLUSION

In conclusion, I hope to have demonstrated that "war", as defined by classical authors, is only identified with a certain type of armed conflict: the confrontations between political communities, and presupposing the existence of norms, prescriptions and prohibitions that define the relationship between men and the divine as much as they contribute to limiting the intensity of the fighting. In this respect, *polemos* and *bellum* can appear as ideological constructions rooted in a certain type of social organization.[13] This organic relationship between the military and the political evolved during the first centuries of our era, as Rome transformed itself into a world empire and

produced new discourses adapted to its claimed status as a universal power. The idea developed that war must be morally just and can only tend towards the establishment of a lasting, if not perpetual, peace. Such orientations are foreign to wealthless and stateless societies. They postulate the existence of institutional mechanisms and military objectives that are lacking in primitive and prehistoric communities.

On the other hand, the classic definition of war has adapted well to the world of modern European states and, for this reason, has strongly influenced Western military theory, donning the garb of universality in the process. Need we be reminded that the law of nations (the set of legal provisions that govern the relations between states), theorized from the 16th century onwards by jurists such as A. Gentili and H. Grotius, is largely based on Roman law and is an extension of the philosophical discussions discussed in this article[14]? Accustomed to handling this concept, Western scholars have tended to apply it indiscriminately to societies of the past. This ethnocentric bias is the cause of many misunderstandings, but also of endless debates on the meaning of the word "war". It is not surprising that these discussions often focus on the nature of the actors—human groups, organized social groups, political units or states, etc.—to the detriment of other aspects: this question is central because there is a continuum between contemporary uses of the word and the Greco-Roman polemological tradition.

Acknowledgements: I would particularly like to thank S. Azarnouche, C. Darmangeat and I. Pimouguet-Pédarros, among others, for their help in improving the content of this article through their proofreading.

NOTES

1 See M. N. Nagler (1988) and du Bouchet (2012). The latter notes that *polemos* is "similar to *pelemizô* 'to agitate, shake, unsettle', [which] probably began by referring either to the gesture of brandishing a weapon or, more likely, to the turmoil of a melee" (du Bouchet, 2012, p. 64).

2 The bibliography devoted to the concept of *stasis* is very extensive. For a historical and philosophical approach, the works of N. Grangé are worth consulting (see in particular Grangé, 2015).

3 In the same vein, see Cicero: "Your ancestors, Men of Rome, had to deal with the kind of enemy (*hostis*) who possessed a state, a senate, a public treasury, a consensus of like-minded citizens, and a consideration for a treaty of peace, if events had developed that way: this enemy of yours [author's note: this is the Roman general Marc Antony] is attacking your state, but he himself has none. […] Men of Rome, the whole conflict lies between the Roman people, the conqueror of all nations, and an assassin, a bandit, a Spartacus" (Cicero, *Philippics* 4, 6, 14-15).

4 This is the essence of the procedure whereby the Senate declares a citizen *hostis publicus* (see Zucchetti, 2022).

5 See V. D. Hanson (1989 and 2001); see also T. Vijgen (2020), which offers a more nuanced and up-to-date inventory of this type of discourse for the whole of Greco-Roman antiquity.

6 See G. Brizzi (1999). See in particular Livy (172 BC): "Not by ambushes and battles by night," they thought, "nor by pretended flight and unexpected return to an enemy off his guard, nor in such a way as to boast of cunning rather than real bravery, did our ancestors wage war […]. With the same straight-forwardness (*fides*) the information was given to King Pyrrhus that his physician was plotting against his life; in the same way the betrayer of their children was delivered bound to the Faliscans; these are the acts of Roman scrupulousness, not of Carthaginian artfulness nor of Greek slyness, since among these peoples it has been more praiseworthy to deceive an enemy than to conquer by force" (Livy, *History of Rome*, 42, 47, 5–8).

7 See R. H. Bainton (1960, pp. 85–95), L. J. Swift (1970) and D. A. Lenihan (1988). See in particular Ambrose, *On Faith* (2, 16, 136–143). The assimilation of barbarians and enemies of the Church, which is at the foundation of Ambrosian doctrine of just war, makes virtually any war undertaken by Christian power against infidels acceptable (Ambrose, *On Tobias*, 15, 51). Augustine is more nuanced on this point, especially in *The city of God*, where he develops a critique of war and violence committed against the innocent. But he seems to consider, on the basis of Old Testament examples, that war waged by order of God (*Deo auctore*) is essentially a just war (see Augustine, *Questions on the Heptateuch*, 6, 10).

8 The impurity inherent in the act of homicide is erased by the assimilation of enemies to harmful predators, which religion commands to eradicate. *Dēnkard*, 8, 26, 1: non-Iranians are "two-legged wolves". *Dēnkard* 8 26, 22: non-Iranians are *margarzān* (they deserve death). A limit is set on this exercise of violence in *Dēnkard*, 8, 26, 21: before the battle, there is a need to talk to the enemy leader about the religion of the gods, probably to encourage him to submit to the true Zoroastrian faith. See S. Azarnouche and M. Petitjean (2022).

9 See also Augustine, *Contra Faustum* (22, 22 and 74–75) and *The city of God* (1, 21 and 26). Augustine seems to set a limit to this obedience: the case where a soldier would be led to act against the manifest will of God (Swift, 1973). But he admits that blind obedience shall be the rule when doubt prevails.

10 See Herodotus, *The Histories* (5, 6) and Aristotle, *The Politics* (1256 a, 35–36) and with Legrand-Sibeoni, 2021, pp. 319–320).

11 Tacitus: "There is much method in what they do, for Germans at least, and much shrewdness. They promote to office men of their own choice, and listen to the men so promoted; know their place in the ranks and recognise opportunities; reserve their attack; plan out their day; entrench at night; distrust luck, but rely on courage; and—the rarest thing of all, which only Roman discipline has been permitted to attain—depend on the initiative of the general rather than on that of the soldier. Their whole strength lies in their infantry, whom they load with iron tools and baggage, in addition to their arms: other Germans may be seen going to battle (*proelium*), but the Chatti go to war (*bellum*)" (Tacitus, *Germania*, 30, 2–3).

12 See F. Queyrel, 2017. These same Galatians are referred to as the "Newborn Titans" by Callimachus (*Hymn to Delos*, 174). For an analysis of the Greek myths associated with uncontrolled conflicts, it is also useful to consult the work of P. Ellinger (1993) on the war of annihilation in the national legend of the Phocaeans.

13 I draw inspiration here from a hypothesis put forward by M. Godelier (1978): the city-state is the dominant authority in the Greco-Roman world because it supervises access to the means of production and thus occupies a preponderant place in all fields of social life, including that of armed violence between communities.

14 See J.-M. Mattéi (2006, pp. 19–20). As a proper heir to this tradition, C. Schmitt states: "War is an armed struggle between organized political units; civil war is an armed struggle within a political unit (thus calling this into question)" (C. Schmitt, 1992 [1932], p. 70).

Maxime Petitjean
UMR 8167 Orient et Méditerranée, Paris, France
maxime.petitjean@sorbonne-universite.fr

REFERENCES

Ancient sources

AMBROISE OF MILAN – *De Fide* [ed. O. Faller], Vienne, Hoelder-Fichler-Tempsky, 1962.

AMBROISE OF MILAN – *De Tobia* [ed. K. Schenkl, Vienne, F. Tempsky, 1897.

ARISTOTLE – *Politique* [ed. and transl. J. Aubonnet], Paris, Belles Lettres, 1960-1989.

AUGUSTINE – *Contre Fauste le manichéen, livres XXII-XXXIII* [ed. M. Dulaey], Paris, Institut d'études augustiniennes, 2024.

AUGUSTINE – *La cité de Dieu* [ed. and transl. P. de Labriolle], Paris, Garnier, 1957-1960.

AUGUSTINE – *Œuvres philosophiques complètes* [ed. and transl. J.-J.-F. Poujoulat and J.-B. Raulx], 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 2018.

BUNDAHISHN – *The Bundahišn: The Zoroastrian book of creation* [ed. and transl. D. Agostini et S. Thrope], New York, Oxford University Press, 2020.

CAESAR – *Guerre des Gaules*, *livres V-VIII* [ed. and transl. L.-A. Constans], Paris, Les Belles Lettres, 1926.

CICERO – *Les Devoirs, livres II-III* [ed. and transl. M. Testard], Paris, Les Belles Lettres, 1965.

CICERO – *Discours. Seconde action contre Verrès, livre II* [ed. and transl. H. de La Ville de Mirmont], Paris, Les Belles Lettres, 1936.

CICERO – *Discours. Philippiques I-IV* [ed. and transl. A. Boulanger et P. Wuilleumier], Paris, Les Belles Lettres, 1959.

CORNUTUS – *L'abrégé de Cornutus* [transl. G. Rocca-Serra], thèse de doctorat, université Paris 4, Paris, 1988.

DIGEST – *Corpus Iuris Civilis* [transl. T. Mommsen and P. Krüger], vol. 1, Berlin, 1889.

DIODORUS SICULUS – *Bibliothèque historique, livre V* [ed. and transl. M. Casevitz], Paris, Les Belles Lettres, 2015.

HERODOTUS – *Histoires ; livre V* [ed. and transl. P.-E. Legrand], Paris, Les Belles Lettres, 1946.

HÉSIODE – *Théogonie. Les travaux et les jours. Le Bouclier* [ed. and transl. P. Mazon], Paris, Les Belles Lettres, 1928.

LIVY – *Histoire romaine*,*livre II* [ed. and transl. J. Bayet et G. Baillet], Paris, Les Belles Lettres, 1941.

LIVY – *Histoire romaine, livre XXXVIII* [ed. and transl. R. Adam], Paris, Les Belles Lettres, 1982.

LIVY – *Histoire romaine, livres XLI-XLII* [ed. and transl. P. Jal], Paris, Les Belles Lettres, 1971.

LUCRETIUS – *De la nature, livres IV-VI* [ed. and transl. A. Ernout], Paris, Les Belles Lettres, 1921.

OVID – *Les Métamorphoses , livres I-V* [ed. and transl. G. Lafaye], Paris, Les Belles Lettres, 1925.

PLATO – *Œuvres complètes. Protagoras* [ed. and transl. A. Croiset], Paris, Les Belles Lettres, 1923 ;

PLATO – *Œuvres complètes. La République, livres IV-VII* [ed. and transl. É. Chambry], Paris, Les Belles Lettres, 1931.

PLATO – *Œuvres complètes. Les lois, livres XI-XII* [ed. and transl. É. des Places et A. Diès], Paris, Les Belles Lettres, 1956.

PLATO – *Œuvres complètes. Le politique* [ed. and transl. A. Diès], Paris, Les Belles Lettres.

POLYBIUS – *Histoires, livre VI* [ed. and transl. R. Weil], Paris, Les Belles Lettres, 1977.

SENECA – *Lettres à Lucilius, livres XIV-XVIII* [ed. and transl. F. Préchac et H. Noblot], Paris, Les Belles Lettres, 1962.

SOCRATES OF CONSTANTINOPLE – *Histoire ecclésiastique, livre VII* [transl. P. Périchon and P. Maraval], Paris, Les éditions du Cerf, 2007.

TACITUS – *La Germanie* [ed. and transl. J. Perret], Paris, Les Belles Lettres, 1949.

TERTULLIAN – *Apologétique* [ed. and transl. J.-P. Waltzing], Paris, Les Belles Lettres, 1929.

Modern studies

AZARNOUCHE S., PETITJEAN M. (2022) – Sasanian warriors in context: Historical and religious commentary on a Middle Persian chapter on *Artēštārān* (*Dēnkard* VIII.26), *HiMA, Revue internationale d'histoire militaire ancienne*, 11, pp. 331–384.

BAINTON R. H. (1960) – *Christian attitudes toward war and peace*, New York, Abingdon Press, 299 p.

BERENT M. (2000) – Anthropology and the classics: War, violence and the stateless polis, *The Classical Quarterly*, 50, pp. 257–289.

BOLLACHE L. (2023) – *Quand les animaux font la guerre*, Paris, HumenSciences, 231 p.

BOULESTIN B. (2020) – Ceci n'est pas une guerre (mais ça y ressemble) : entre doctrine et sémantique, comment aborder la question de la guerre préhistorique ?, *Paléo*, 30, 2, pp. 36–56.

BRIZZI G. (1999) – Guerre des Grecs, guerre des Romains : les différentes âmes du guerrier ancien, *Cahiers du centre Gustave-Glotz*, 10, pp. 33–47.

CADIOU F. (2013) – Alia ratio. L'armée romaine, la guérilla et l'historiographie moderne, *Revue des études anciennes*, 115, pp. 119–145.

CARRIÉ J.-M., ROUSSELLE A. (1999) – *L'Empire romain en mutation, des Sévères à Constantin (192-337)*, Paris, éditions Points, 839 p.

CERETI C. G. (2002) – Sconfiggere il demone della menzogna. Guerra santa, guerra giusta nell'Iran preislamico, *Studi Storici*, 43, 3, pp. 693–707.

CHAGNON N. (1968) – *Yanomamö: The fierce people*, New York, Holt Rinehart & Winston, 142 p.

CHOI J.-K., BOWLES S. (2007), The coevolution of parochial altruism and war, *Science*, 318, 5850, pp. 636–640.

CHRIST M. R. (2001) – Conscription of hoplites in Classical Athens, *The classical quarterly*, 51, 2, pp. 398–422.

CORDIER P. (2006) – L'ethnographie romaine et ses primitifs : les paradoxes de la « préhistoire » au présent, *Anabases*, 3, pp. 173–193.

DARMANGEAT C. (2021) – *Justice et guerre en Australie aborigène*, Toulouse, Smolny, 350 p.

DU BOUCHET J. (2012) – Remarques sur le vocabulaire du conflit en grec ancien, in H. Ménard, P. Sauzeau and J. F. Thomas (ed.), *La Pomme d'Éris. Le conflit et sa représentation dans l'Antiquité*, Montpellier, PULM, pp. 61–76.

ELLINGER P. (1993) – *La légende nationale phocidienne : Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre anéantissement*, Paris, De Boccard, 383 p.

FINLEY M. (1983) – *Politics in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 152 p.

GARLAN Y. (1972) – *La guerre dans l'Antiquité*, Paris, Fernand Nathan, 223 p.

GODELIER M. (1978) – La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique, *L'Homme*, 18, 3-4, pp. 155–188.

GODELIER M. (1982) – *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 370 p.

GODELIER M. (2015) – *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique*, Paris, CNRS, 280 p.

GRANGÉ N. (2015) – *Oublier la guerre civile ? Stasis, chronique d'une disparition*, Paris, Vrin, 283 p.

HANSON V. D. (1989) – *The western way of war: Infantry battle in Classical Greece*, New York, Alfred A. Knopf, 244 p.

HANSON V. D. (2001) – *Carnage and culture: Landmark battles in the rise of western power*, New York, Doubleday, 492 p.

HOLEINDRE J.-V. (2017) – *La ruse et la force : une autre histoire de la stratégie*, Paris, Perrin, 464 p.

HOLUM K. (1977) – Pulcheria's Crusade, AD 421–22 and the ideology of imperial victory, *Greek, Roman, and Byzantine studies*, 18, pp. 153–172.

HUNTZINGER H. (2019) – *La captivité de guerre en Occident dans l'Antiquité tardive (378-507)*, thèse de doctorat, université de Strasbourg, Strasbourg.

LAHIRE B. (2023) – *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, Paris, La Découverte, 970 p.

LEGRAND-SIBEONI L. (2021) – *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne, de l'époque des palais mycéniens à la fin de l'époque archaïque (c. 1400-500 av. n. ère)*, thèse de doctorat, université Paris Nanterre, Nanterre, 854 p.

LENIHAN D. A. (1988) – The just war theory in the work of saint Augustine, *Augustinian Studies*, 19, pp. 37–70.

LORETO L. (2001) — *Il* bellum iustum *e i suoi equivoci. Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del Völkerrecht antico*, Napoli, Jovene, 122 p.

LYNN J. A. (2003) – *Battle: A history of combat and culture*, Boulder, Westview Press, 399 p.

MATTÉI J.-M. (2006) – *Histoire du droit de la guerre (1700-1819)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1239 p.

NAGLER M. N. (1988) – Toward a semantics of ancient conflict: Eris in the 'Iliad', *The Classical World*, 82, 2, p. 81-90.

QUEYREL F. (2017) – Les Galates comme nouveaux Géants ? De la métaphore au glissement interprétatif, in F.-H. Massa-Pairault and C. Pouzadoux (ed.), *Géants et gigantomachies entre Orient et Occident*, Napoli, Publications du centre Jean-Bérard.

RAMPAZZO N. (2012) – Iustitia e bellum. *Prospettive storiografiche sulla guerra nella Repubblica romana*, Napoli, Jovene, 133 p.

SAOU R. (2021) – *Les modèles grecs de la guerre : violences et pratiques combattantes dans l'espace égéen entre le début du* IV^e^ *et la fin du* I^er^ *siècle a.C.*, thèse de doctorat, université Bordeaux Montaigne, Bordeaux, 557 p.

SCHMITT C. (1992 [1932]) – *La notion de politique*, Paris, Flammarion, 323 p.

SWIFT L. J. (1970) – St. Ambrose on violence and war, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 101, pp. 533–543.

SWIFT L. J. (1973) – Augustine on war and killing: Another view, *The Harvard Theological Review*, 66, 3, pp. 369–383.

TESTART A. (2006-2007) – Des dieux à l'image des rois, *Sciences humaines,* grand dossier 5, pp. 11–12.

THOMAS J.-F. (2012) – Le champ lexical du conflit en latin, in H. Ménard, P. Sauzeau et J.-F. Thomas (ed.), *La pomme d'Éris. Le conflit et sa représentation dans l'Antiquité*, Montpellier, PULM, pp. 90–105.

TURELLI G. (2011) – Audi Iuppiter*: il collegio dei feziali nell'esperienza giuridica romana*, Milano, Giuffrè Editore, 274 p.

VERNANT J.-P. (1960) – Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale, *Revue de l'histoire des religions*, 157, 1, pp. 21–54.

VIAN F. (1952) – La guerre des géants devant les penseurs de l'Antiquité, *Revue des études grecques*, 65, 304-305, pp. 1–39.

VIJGEN T. (2020) – *The cultural parameters of the Graeco-Roman war discourse*, Turnhout, Brepols, 724 p.

ZUCCHETTI E. (2022) – Performance, legal pronouncements, and political communication in the first Roman civil war: *Iudicare Hostes* after Sulla's First March on Rome (88 BCE), *Hermes*, 150, pp. 54–81.

ZUIDERHOEK A. (2017) – *The ancient city*, Cambridge, Cambridge University Press, 225 p.

DISCUSSION

Maurice Fhima: At the beginning of your presentation, you spoke of the *bellum justus*, or "just war", saying that in this "just war", there is no plundering—or rather, war is not waged for the sake of plundering. However, there is still an ambiguity because if I remember correctly, Julius Caesar funded the Gallic Wars with his personal fortune, but he returned with much more significant possessions. So, certainly, he did not wage war for plunder, but then again, without plundering, it wouldn't have worked! So was it *justus* or not?

Maxime Petitjean:I may not have been precise or clear enough on this point, but that is what I meant: it is completely normal to enrich oneself by waging a "just" war. This could be called a by-product of the Roman wars. There is absolutely no contradiction here. The distinction lies more in the idea that wars of plunder, which tend to be considered illegitimate, are those waged by communities that need this activity, for whom it is a means of subsistence. The looting carried out by the Greeks and Romans is a secondary outcome, not the primary aim. Wars are not waged solely to obtain means of subsistence. This idea is found in Herodotus' Histories, in a passage about the Thracians' way of life.

« Le Corps de mon ennemi » : conflits armés dans les sociétés sans richesse
Actes de la séance de la Société préhistorique française, Toulouse (23-24 avril 2024)
Textes publiés sous la direction de Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon et Nicolas Teyssandier
Paris, Société préhistorique française, 2026 (Séances de la Société préhistorique française, 23)
p. 375-384
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

Débat final

Arthur Gicquaud : J. Helbling avait une question pour B. Lahire, par conséquent, c'est C. Darmangeat qui va répondre.

Jürg Helbling : C'est à propos du parochialisme, que tu as illustré avec les Warlpiri. Je pense que c'est un bon exemple qui montre qu'à un certain degré cette notion ne veut rien dire. Avec les Pintupi, dont ils se sentent le plus proche parce que ce sont aussi des « peuples du spinifex », ils ne se marient pas, en disant que leurs femmes sont très laides. Parallèlement, avec certaines tribus dites hostiles, il y a des intermariages. Quant aux *lungga*, ces êtres abominables, incestueux et cannibales, ils ne les connaissent même pas, car ils vivent trop loin d'eux. Un point important est que les Warlpiri, en tant que tels, n'existent pas. Il n'existe que différents groupes régionaux, qui comptent entre 200 et 500 individus et qui ne sont rassemblés que deux mois par an. Le reste de l'année, ils sont dispersés dans de petits campements dont la composition, quant à la parenté, est tout à fait hétérogène. Il n'y a pas de parochialisme. Étant donné que les affiliations totémiques d'une personne dépendent du lieu où elle a été conçue et que les groupes sont très mobiles, ces affiliations sont très diverses, même au sein d'une fratrie. Alors, je le répète, la notion de parochialisme, dans ce cas, n'a pas de sens.

Christophe Darmangeat : Je ne connais pas spécialement les Warlpiri, et sans doute beaucoup moins que toi. J'ai simplement lu le livre de M. J. Meggitt, dans lequel il fait état d'un sentiment d'appartenance collective, qui se double à des degrés divers de la dévalorisation d'autres peuples. Après, cela ne veut-il rien dire ou cela veut-il tout dire ? Je dirais… « Ni l'un ni l'autre, ou entre les deux ! » Avec cela, sait-on tout ? Sait-on avec qui ils se marient, sait-on avec qui ils se battent et pour quelles raisons ? Évidemment, non. Pour autant, est-ce que cela ne veut rien dire ? Je pense que tout de même que si. C'est une illustration, qu'on pourrait retrouver dans à peu près tous les groupes humains, de cette propension de notre espèce justement à ressentir des solidarités avec des gens qu'elle estime proches, identiques, etc., et des sentiments plus méfiants vis-à-vis de gens qui, pour certains, seront tenus comme hostiles et ennemis. Bien sûr, à lui seul, ce fait ne provoque ni la guerre, ni la vendetta, ni bien d'autres choses. Mais il constitue tout de même la matière première avec laquelle on va pouvoir fabriquer des conflits de groupe. Ce n'est pas le seul ingrédient, mais c'est néanmoins un ingrédient de départ et qu'on observe partout. Il y a un aspect que j'ai oublié de mentionner tout à l'heure, mais que B. Lahire souligne à juste titre dans son livre, à savoir que les groupes ne sont évidemment pas donnés une fois pour toutes. Toute l'évolution des sociétés humaines a consisté à élargir les groupes de référence, à créer des communautés de plus en plus larges. C'est à tel point qu'à l'époque moderne (au sens très large du terme), différents courants humanistes en sont venus à dire qu'en fin de compte les êtres humains sont tous semblables, qu'ils devraient tous posséder les mêmes droits, qu'il ne devrait plus exister d'hostilités entre sous-groupes au sein de l'humanité, etc. Quelles que soient les variantes de cette idée, elle ne tombe évidemment pas du ciel ; elle s'est construite petit à petit avec le progrès économique, avec la mondialisation des relations. Mais pour en revenir à la question de départ, observer ce type de réactions de « nous » et « eux », y compris chez des chasseurs-cueilleurs, constater qu'on la retrouve partout, ou à peu près, n'est tout de même pas anodin.

Nicolas Teyssandier : Personnellement, ce qui m'a frappé, c'est que tout le monde a dit que les comportements violents étaient des quasi-universaux, observés depuis certaines formes de primates, jusqu'à Rome et jusqu'à aujourd'hui. Le rapport entre ethnologie et archéologie souligne à quel point nous autres, archéologues, peinons à mettre le doigt sur des signaux tangibles. J.-M. Pétillon l'a beaucoup souligné en prenant l'exemple des chasseurs-cueilleurs, avec une focale sur le Paléolithique supérieur. Il l'a bien montré : c'est vrai à la fois dans les équipements, dans les représentations et même dans le funéraire – le funéraire est souvent transparent, parce que l'on n'a pas grand-chose à se mettre sous la dent, à peine quelques sépultures. En fait, le plus souvent, pour des techno-complexes entiers, qui s'étalent sur des dizaines de millénaires, nous n'avons rien hormis quelques vestiges humains épars dans les habitats. Dès lors, comment fait-on ? L'exemple de Jebel Sahaba donné par I. Crevecoeur est peut-être le seul à nous fournir une évolution, ou une proposition d'évolution, de pratiques

violentes à travers le temps, avec peut-être des cultures qui, sur quelques millénaires, ont entretenu des rapports différents à la violence et à la pacification. Là, c'est un exemple tangible, qui est en tout cas appuyé sur des données. N'y a-t-il pas aussi le fait que nous, en archéologie, sans doute plus qu'en anthropologie sociale, nous avons ce régime de preuve, cette quantification permanente qui introduit une sorte de coupure entre les communications ? On le voyait bien pour l'archéologie, l'exemple-type est celui de la présentation d'I. Crevecoeur : tout est quantifié, tout est précisé, etc. Face à l'ethnologie, les archéologues auront tendance à se dire : « Il nous raconte une belle histoire, mais comment puis-je la généraliser ? » La question, par conséquent, et qui était un peu le but du colloque étant donné la composition disciplinaire des organisateurs et des intervenants, est de savoir comment réaliser le mariage entre nos deux approches. J'ai le sentiment qu'il est difficile. S. Lemoine le disait tout à l'heure à la pause, nous n'avons pas toujours des exemples. Quand on parle de chasse, nous n'avons pas toujours toutes les traces qui permettent de dire que des restes donnés proviennent d'un animal chassé. Et pourtant, aujourd'hui, on va considérer que tout morceau de renne, de cheval ou de bison trouvé au Paléolithique supérieur est le résultat d'une chasse, même si on n'a pas toujours les preuves qui nous permettraient de l'attester dans ce cas précis. Concernant la violence, on n'arrive quasiment à rien dire à partir des objets, hormis J.-M. Pétillon qui déniche quelques indices que j'ai trouvé probants – il apporte en tout cas des arguments sur certains outils osseux du Paléolithique –, mais ils restent tout de même peu nombreux et cantonnés à certaines périodes. Concernant le lithique, personne n'a aujourd'hui émis d'idées à propos de pointes particulières, ou d'objets en général, qui pourraient relever davantage de la violence que de la chasse. On a une abondance d'armatures qu'on interprète toutes comme destinées à la chasse, alors qu'à Jebel Sahaba, on a trouvé des microlithes, éléments de barbelés, qui ont servi au combat (ou aussi au combat). Par rapport à ce que disait J.-M. Pétillon où on s'attendrait à ce que, sur le plan technique, ces outils aient fait l'objet d'un investissement particulier, Jebel Sahaba montre que ce n'est pas nécessairement le cas. On peut se battre avec des microlithes quelconques. C'est peut-être dans cette direction qu'il faudrait parvenir à orienter la discussion.

François Bon : D'abord un très grand merci pour les deux jours que vous nous avez offerts, qui étaient formidables ! Je me suis vraiment régalé, et je pense que nous sommes nombreux à apprécier le privilège de vous avoir écoutés pendant ces deux jours. Après, je prends moi aussi ma casquette de paléolithicien : on vous écoute et on se dit que c'est un peu terrible, parce qu'en caricaturant ce qui a été dit on a globalement l'impression que le conflit fait société, que c'est en marquant l'altérité des autres que l'on construit ses propres règles sociales en interne, avec éventuellement la question du rapport hommes-femmes qui intervient aussi dans l'équation. En poussant la logique jusqu'au bout (et tout en caricaturant fortement), si on ne met pas en évidence des conflits dans le passé, sera-t-on capable de dire que les humains ont alors fait société ? Et c'est vrai qu'on n'a pas beaucoup de registres de preuves. Je réagis à la fois aux idées de B. Lahire et à la communication de S. Lemoine. Ce que l'on peut dire à propos des humains du Paléolithique, c'est qu'il existait au moins un autre : ce sont les animaux. Ils étaient en permanence impliqués dans la chasse, et on peut imaginer que derrière le fait de tuer l'animal, il y avait tout un monde de « nous » et « les autres ». « Nous », ce sont les chasseurs, et « les autres », ce sont les animaux que l'on chasse, avec éventuellement toute la dimension idéologique, symbolique, le respect, les rituels qui entourent tout cela. Là où je voudrais en venir, c'est que je sors de là un peu troublé, sans être persuadé que nous devons impérativement trouver des sociétés belliqueuses dans le Paléolithique. Ce n'est pas certain. Ils ont très bien pu faire société – et même selon certaines des modalités que vous avez indiquées, notamment cette question de « nous » et « les autres » – en nouant d'autres types de relations, par exemple le rapport aux animaux.

Sandrine Costamagno : Je voudrais rebondir sur ce que tu disais, justement par rapport à votre communication sur les primates, sur ce gradient entre les chimpanzés et les bonobos. Je ne connais rien à l'éthologie, mais ce sont des animaux qui forment des sociétés. On constate des comportements de violence qui sont différents, alors qu'il s'agit de populations de primates qui sont sociables. Donc cela interroge le lien que dessinait C. Darmangeat entre sociabilité et conflit. Je n'ai pas pu assister à la communication de J.-M. Pétillon ce matin, et je n'ai donc pas pris connaissance des exemples qu'il a cités, mais il me semble qu'il y a vraiment très peu d'indices. Et ce que ces rares indices me semblent davantage montrer, ce sont plutôt des relations : on voit des transferts de matières premières sur de grandes distances.

F. B. : Que la dialectique du conflit puisse être nécessaire à la construction d'une société, c'est philosophiquement intéressant à penser, mais le conflit n'intervient pas nécessairement entre humains.

Pierre Lemonnier : Ta remarque est cruciale : « Nous, on n'a que des bouts d'os, que des restes, c'est perdu, on n'a pas tout, et les anthropologues nous inondent de détails effarants que nous ne pourrons jamais retrouver. » Mais l'intérêt, c'est de rassembler les gens de disciplines différentes. Nous avons fait cela pendant douze ans au séminaire parisien sur la culture matérielle, où venaient parler des anthropologues, des archéologues qui passaient leur temps à dire : « Mais que voulez-vous que nous fassions de ce que vous venez de nous raconter ? » Alors, il y a quand même des ébauches de réponses. La première, je la répète année après année, même si ce n'est pas agréable à entendre, est qu'il n'existe pas de version simplifiée de la réalité sociale à l'usage des seuls archéologues. C'est fort dommage, mais c'est ainsi, et c'est le premier point. La deuxième est une question que nous avons déjà posée à propos d'un autre exemple : vaut-il mieux ne rien savoir qu'avancer une hypothèse erronée ? Pour commencer, on peut déjà repérer les mauvaises hypothèses. Par exemple, si vous dites : « Selon A. Testart, lorsqu'il y a tête cou-

pée, il y a prestige du jeune guerrier », autant aller se promener. Partout sur Terre, quand il y a des guerriers, il y a prestige de jeunes guerriers ; mais sur la côte sud de la Nouvelle-Guinée, ce n'est pas cela qui est à comprendre… c'est qu'avec les têtes coupées, C. Darmangeat l'a dit, on fait de la croissance, on récupère des noms, on fait des identités personnelles. Là, mieux vaut ne pas savoir ; mieux vaut oublier le prestige des guerriers que foncer droit dedans. Autre point, la montée en généralité. J'ai en effet trouvé peu d'éléments tangibles, hormis signaler qu'une flèche en bois entre deux côtes laissera peut-être une trace, et qu'il ne faut pas oublier qu'elle peut provoquer une infection – en tout cas, c'est ce que les gens disent : quand on prépare les flèches de cette façon, ce n'est pas forcément pour faire saigner, parce que, de ce point de vue, il y a plusieurs modèles de flèches, c'est pour infecter la plaie. S'agit-il d'un élément bon à regarder ou non ? Je ne sais pas ! La montée en généralité, dans le cas de ce que j'ai raconté, ne se fait pas dans la guerre. Elle s'effectue d'abord dans le fait qu'il existe des agents invisibles que, par définition, vous ne verrez jamais. Mais ils étaient là ! Au sujet du cannibalisme, il y a un cas – je n'en parle pas parce que c'est le mien, mais il se trouve que je suis tombé dessus – qui permet de voir qu'on ne peut pas comprendre ce qu'est une action cannibale si on ne comprend pas qu'on mange ses morts, que les morts nous mangent et qu'on mange les ennemis vivants ou pas vivants, et que tout cela forme dans une région très étroite un système à penser. Cela signifie qu'il ne faut pas se dire qu'à titre général « ils étaient cannibales » ; il faut garder en tête que les voisins, quelques kilomètres plus loin, faisaient peut-être autre chose. La seule montée en généralité ici (parce que je connais un petit peu C. Darmangeat), on la voit dans le petit exemple ethnographique dont j'ai traité. Je vous ai présenté les pratiques qui interviennent avant la guerre : comment on fabrique des guerriers, et des choses de ce genre. Après la guerre, on fait la paix. C'est tout de même important : on coopère – la coopération, ce mot merveilleux qui a été prononcé tout à l'heure. Après la guerre, il y a une micro-apparition de richesse. Autour de ces affaires de guerre et de compensation pour les tués se mettent en place rien moins que les mécanismes qui aboutissent à la mise en place des inégalités de fait ou de statut. Ce n'est pas un résultat ethnographique anodin ! Et il n'est pas local à la Nouvelle-Guinée. Alors, on propose un modèle – des modèles, au pluriel, c'est toujours bien mieux ! –, mais il faut garder à l'esprit que la réalité n'est jamais aussi simple que ce que qu'on en perçoit. C'est le point sur lequel on peut avoir des échanges avec les archéologues. Il faut se méfier des ethnologues qui font « le Bongo Bongo ». Ai-je parlé des Bongo Bongo hier ? « Ah, mais chez les Bongo Bongo, ce n'est pas l'oncle maternel, c'est son fils, et puis la feuille n'est pas rouge, elle est jaune, etc. » Ceux-là, il faut les exclure. Mais quand les ethnologues vous signalent qu'on ne peut pas penser le cannibalisme en se disant simplement : « Soit c'est bon, soit je vais prendre de la force », que les choses sont plus compliquées, il est positif en soi de savoir que les choses peuvent être plus compliquées. Il n'existe pas de résultats tout faits, sauf au travers de modèles de moyenne dimension tels que ceux qu'essayait de faire A. Testart. Mais nous ne sommes pas simplement du poil à gratter pour dire : « Non, non, ce n'est pas cela ! » Notre utilité, quand vous proposez une hypothèse, est de vous signaler que l'ethnographie montre que c'est plus compliqué ou qu'il existe d'autres options.

I. C. : Je suis tout à fait d'accord, et je pense qu'en fait nous autres archéologues souffrons du biais inverse : nous passons notre temps à nous dire qu'il s'agit peut-être d'autre chose que ce à quoi nous pensons et, souvent, justement, nous nous interdisons presque d'aller plus loin dans l'interprétation des données archéologiques. J'ai le sentiment que c'est une école française qui est marquée par cette retenue vis-à-vis du champ des possibles que l'ethnoarchéologie nous offre.

C. D. : Ce qui montre qu'on arrive tout de même parfois à sortir de cela par le haut, c'est le livre dont on a parlé à plusieurs reprises, de B. Boulestin et de D. Henry-Gambier sur la grotte du Placard. Il s'agit d'une étude de cas où, à partir d'un certain nombre d'indices archéologiques, on parvient véritablement à établir un certain nombre d'inférences. Évidemment, c'est de la police scientifique : on fait des hypothèses, des déductions, etc., mais on n'aura jamais la solution ! Mais tout de même, on arrive à produire des hypothèses, à en éliminer d'autres (ou en tout cas, à les rendre moins probables), précisément grâce au comparatisme ethnographique. J.-M. Pétillon l'a répété au début de sa communication, 99 % des faits sociaux, qu'il s'agisse de la domination masculine, des religions et de bien d'autres choses, resteront invisibles en archéologie, a fortiori lorsque cette archéologie porte sur des sociétés d'un passé lointain. J.-L. Le Quellec en parlait encore hier : comment voulez-vous, avec la seule archéologie, interpréter l'art des cavernes ? C'est impossible ! Cependant, on peut croiser les faisceaux d'indices et essayer de faire émerger des interprétations auxquelles on n'avait pas pensé et tenter de soupeser leur vraisemblance. Nous devons le faire avec prudence, mais nous devons le faire. Aidons-nous les uns les autres !

P. L. : J.-C. Gardin disait qu'il n'y a pas d'archéologie qui puisse construire une interprétation sans rapport à l'ethnologie et à l'histoire. C'est ainsi. Et il parlait de « logique du plausible ». Et quand je vois des collègues qui font un boulot merveilleux, je ne sais où, sur les chasseurs-cueilleurs, qui commencent à me raconter des choses sur les rapports hommes-femmes, il faut simplement à un moment porter une note de bas de page pour dire : « Et maintenant, nous allons parler d'autre chose. Nous allons abandonner nos méthodes solides et robustes, et nous allons imaginer des scénarios » – le pluriel est fondamental.

C. D. : J'ai une question pour S. Lemoine. Nous sommes plusieurs à avoir vu passer le titre d'un article paru il y a quelques jours cette semaine, selon lequel les bonobos ne seraient pas du tout aussi gentils que ce qu'on nous en avait dit jusque-là, qu'en réalité ils sont aussi méchants que les autres et que ce sont juste des hypocrites. En as-tu entendu parler ?

S. L. : Cette question va me permettre d'aborder deux ou trois autres points. Cet article, récemment publié, montre que si on utilise la même méthodologie et qu'on compare des populations équivalentes, les taux d'agression des mâles bonobos sont en fait plus élevés que ceux des chimpanzés… à ceci près que l'article traite de l'agressivité intragroupe, et pas du tout de ce qui se passe entre les groupes. Les bonobos sont une espèce aussi sociale que les chimpanzés, même si les niveaux de coopération sont différents. C'est-à-dire que la coopération, qui est nécessaire chez les chimpanzés à des fins de défense territoriale, ne l'est pas chez les bonobos. Chez eux, cette capacité à coopérer avec des individus qui ne sont pas nécessairement liés génétiquement va dès lors s'exprimer de manière différente : dans des coalitions, notamment de femelles. Donc, le fait que les auteurs aient trouvé que les mâles sont particulièrement agressifs est intéressant, parce que justement cela explique aussi la codominance des femelles, qui permet de contenir l'agressivité des mâles. Ce rôle des femelles pourrait expliquer les relations pacifiques qu'on observe entre les groupes. Je soulignais dans ma communication ce qu'E. P. Willems et C. van Schaik ont montré par des modèles théoriques, à savoir que lorsque le sexe dominant est philopatrique et que la défense du territoire compte pour le succès reproducteur, on peut mener des actions collectives et la territorialité sera payante. Chez les bonobos, comme chez les chimpanzés, les femelles se dispersent et les mâles sont philopatriques. Toutefois, le fait que les mâles ne soient pas dominants sur les femelles, que les femelles soient codominantes implique peut-être un autre type de relations entre groupes. Les femelles viennent des communautés voisines, ce qui produit un degré de familiarité qui permet des relations apaisées. Il faut ajouter à cela qu'il y a beaucoup plus de nourriture chez les bonobos, et donc moins de compétition. J'ajoute quelques réflexions qui me sont venues par rapport à cela. Christophe [Darmangeat], tu as montré une citation du livre de B. Lahire à propos des chimpanzés et de l'attractivité des femelles. Chez eux, les mâles se battent pour attirer des femelles, en fait, il y a une diapositive que je n'ai pas montrée dans ma communication, mais c'est un sujet sur lequel j'ai un peu travaillé et où j'ai analysé les données. En l'état actuel des choses, nous n'avons pas de preuve que les conflits chez les chimpanzés attirent nécessairement des femelles. Pour commencer, les femelles peuvent être victimes des tueries. Ensuite, certes, il y a des cas de kidnapping, où l'on fait des prisonniers, mais ce n'est que temporaire : cela dure quelques heures, une journée ou deux. Ce sont souvent des femelles primipares, donc qui n'ont pas eu de petits. Mais on n'a aucune preuve qu'elles soient ainsi poussées à rester dans le groupe qui les a kidnappées. On ne sait pas ce qui se passe lorsque c'est le cas car, par définition, on ne peut pas les suivre. On sait qu'elles visitent des communautés, qu'elles reviennent parfois dans leur propre communauté, qu'elles y passent un mois et qu'elles repartent. On sait qu'elles peuvent parcourir jusqu'à 40 km de distance, mais on ne connaît pas leurs critères pour intégrer une nouvelle communauté. Peut-être est-ce le territoire qui est important : s'il y a moins de femelles à un endroit donné, il y a peu de compétition à l'intérieur du groupe et donc la possibilité d'y faire sa place. Peut-être est-ce lié aux relations affectives qu'elles commencent à construire avec des mâles. On ne sait pas. Donc il semblerait que l'extrême territorialité des chimpanzés soit intimement liée à leur volonté d'augmenter la taille de ce territoire, avec toutes les conséquences que j'ai citées.

Sinon, quelques réflexions générales par rapport à ce colloque, très intéressant. Je trouve l'interdisciplinarité très positive : elle permet de discuter d'un sujet spécifique sous différents angles. Le titre de l'événement étant « le corps de mon ennemi », je m'étais dit que nous allions beaucoup parler d'altérité, de rapport à l'autre. Si l'on se met à la place d'un chimpanzé, il faut comprendre qu'ils vivent dans un état de guerre permanente, même s'il s'agit d'une guerre à basse intensité. Leur vie, disons, la moitié de leur temps, est passée à être conscients des risques qui pèsent sur eux, exactement à l'image de ce que P. Lemonnier décrit en Papouasie. Où va-t-on casser les noix ? Où va-t-on passer la nuit ? Où va-t-on se déplacer, et avec qui ? Etc. C'est une dimension essentielle. Je suis en train d'écrire un papier où je parle de *landscape of xenophia*, c'est une application du *landscape of fear*, qui est un principe d'écologie. C'est vraiment quelque chose qui est sans cesse présent à leur esprit. Nous avons peut-être un peu de mal à nous mettre à la place de ce genre d'entité, du fait que nous vivons dans des sociétés pacifiques. Si tel n'était pas le cas, cela ferait sans doute plus de sens pour nous. En ce qui concerne l'altérité, il semblerait que les chimpanzés considèrent véritablement les membres de leur propre groupe différemment de ceux des groupes extérieurs. Mais ils chassent aussi certains singes, ils voient des antilopes, des oiseaux, etc. Donc il y a aussi tout un monde autour d'eux, sur lequel ils s'interrogent et avec lequel ils interagissent de manière différenciée. Ils n'interagissent pas de la même façon avec un singe qu'ils chassent qu'avec un voisin qu'ils veulent tuer. On a aussi quelques exemples d'ostracisation (ou de ce que nous interprétons comme tel). Un mâle trop violent se fait expulser du groupe et, à partir de là, le comportement observé vis-à-vis de lui est exactement le même que celui qui interviendrait entre groupes. Il peut donc y avoir des changements assez rapides. Mais je pense qu'il est intéressant de creuser ce rapport à l'altérité. Différentes entités vont amener un rapport différent à l'autre.

Jean-Loïc Le Quellec : Prenons les trois objets qu'on a vus, avec les barbelés inversés : en l'absence de la connaissance d'exemples australiens, je me demande s'il serait venu à l'idée d'un seul préhistorien qu'il pouvait éventuellement s'agir d'armes utilisées pour rendre la justice. Ce n'est pas du tout certain. Donc, je pense que là est le bénéfice de ce genre d'échange : élargir considérablement le champ des hypothèses… même si cela ne facilite pas du tout le travail ! Quant aux choses invisibles, elles le sont pour les archéologues, elles le sont même pour les ethnologues ! Alors c'est vraiment un domaine extrêmement compliqué. Le problème, c'est que rien

n'est plus présent et plus agissant que l'invisible dans la plupart des sociétés – y compris dans la nôtre. Et à propos la question du cannibalisme, qui nous agite beaucoup, qu'en est-il en France, dans notre propre société ? Si l'on consulte le codex, c'est-à-dire le recueil des médicaments autorisés à la vente, en plein XIXe siècle et jusqu'au début du XXe siècle, on y trouve un médicament qui est une espèce de panacée, qu'on l'utilise pour se régénérer, pour ne pas vieillir, et qui s'appelle « l'axonge ». Il y en a plusieurs types, parmi lesquels l'axonge humaine, qui était récupérée par les bourreaux sur le cadavre des condamnés. Cette graisse était ainsi vendue chez votre pharmacien habituel comme panacée. Il en existait une deuxième du même genre : le médicament appelé « mumia », qui était de la momie réduite en poudre. Il a eu tellement de succès qu'il n'y avait pas assez de momies et qu'on a fabriqué de la « fausse momie » pour la vendre comme de la vraie. Le principe était finalement le même que celui qu'on a relevé dans bien des endroits du monde, où on acquiert le corps de quelqu'un qui appartient à un autre groupe pour se régénérer soi-même. Cela, c'est jusqu'au XIXe siècle en France. Cela dit, quels en seraient les restes archéologiques ?

Louise Poquet : C'est vraiment un détail, une question pour P. Lemonnier. Je me demandais dans quelle mesure vous faisiez exprès d'utiliser la première personne du singulier, en disant « je », quand vous faites parler des gens chez qui vous avez travaillé ?

P. L. : C'est une atrocité d'anthropologue, tout comme on parle « du » Baruya alors qu'il y a bien des Baruyas différents ! Disons que c'est une façon d'intégrer un peu : « Si mon voisin me dit que j'ai mal construit ma barrière et qu'il me traite de moins que rien, je vais lui sauter à la gorge ou je vais aller me pendre. » Je dis « je », parce qu'après quarante ans de familiarité avec les gens, on a un peu l'impression de parler à leur place. Dans certains cas, d'ailleurs, ils nous autorisent à le faire. On dit beaucoup de choses sur les anthropologues ; un collègue qui travaille en Nouvelle-Guinée, qui s'appelle S. Breton, a fait un film assez bien reçu, dans lequel il expliquait que les anthropologues passent leur vie à se faire rouler dans la farine. Oui, on se fait rouler dans la farine, mais pas toujours… en particulier si on est sympathique et respectueux. Au passage, pour aller dans le sens de B. Lahire, les Baruya ont la peau beaucoup plus claire que leurs voisins, parce qu'ils sont beaucoup plus près du soleil. Effectivement, c'est marqué naturellement et, en même temps, c'est une construction de l'esprit pour dire qu'ils sont différents. Comme je le racontais à propos de la guerre de 1983 et des *kwaimatnié* qu'on nous a confiés, il y a une certaine confiance réciproque. Mais je ne prends pas du tout pour un Baruya ! Je dis « je » pour que ce soit plus vivant, mais il n'y a aucune intention derrière.

Pour évoquer un intérêt de ce colloque, quand j'ai entendu S. Lemoine parler de coopération et de coordination, cela me donne à penser. Parce que des différences « zéro-un », « présence-absence », à quatre jours de marche… Alors, certes, on est séparés par de vrais cannibales, donc quand vous n'êtes pas cannibales, vous n'avez pas du tout envie de traverser le territoire du voisin qui l'est : voilà qui peut compter ! Mais tout de même : à une distance très faible, les Baruya coopèrent du matin au soir. Ils se réveillent, ils vont ensemble, à deux ou trois, faire quelque chose dans la forêt. Une maison doit être construite entre le lever et le coucher du soleil, et donc par un travail collectif. À quatre jours de marche de là, les gens ne font jamais rien avec un autre. Un type construit sa maison en un mois et une fois par jour, il osera dire : « Pourrais-tu me passer le brin de rotin qui est par terre ? » Les contrastes intra-Anga ne sont pas là pour déprimer les archéologues – parce qu'une chose est « zéro » d'un côté de la rivière et « un » de l'autre, ce qui est profondément désespérant. Mais penser que, lorsqu'il y a coopération, il y a aussi entraînement pour faire d'autres tâches, y compris pour la guerre, cela me stimule. J'ai appris beaucoup de choses. Et j'ai eu les larmes aux yeux en voyant les chimpanzés s'occuper du chimpanzé blessé.

Marion Corbé : Concernant l'intérêt de ce genre de colloque – j'avais assisté au précédent, il y a quelques années[1] – je trouve qu'il y a quelque chose qui est apporté, en tout cas qui a beaucoup alimenté mes réflexions : le fait que d'autres disciplines parlent de notre objet, qui est un peu chasse gardée. Ce sont « nos » préhistoriques, dont nous sommes les seuls à pouvoir parler, ou dont nous pensons être les seuls à pouvoir parler. Je pense en particulier à l'ouvrage de C. Darmangeat sur les inégalités hommes-femmes et à ses méthodes très rigoureuses. P. Lemonnier, vous avez dit que les ethnographes apportent de jolies histoires, mais, en fait, les livres écrits par les différents intervenants ici présents sont loin de présenter de « jolies histoires » ; ils mettent à notre disposition des démonstrations très rigoureuses. C'est le cas, par exemple, sur le fait qu'on n'a jamais attesté la moindre société matriarcale et que la répartition des observations soit telle qu'on ne peut guère imaginer que des sociétés du passé aient été dépourvues de domination masculine sans avoir laissé aucune trace dans les sociétés présentes. Cette conclusion découle de méthodes qui ne sont pas celles de l'archéologie, mais elle nous permet de parler de notre objet, parce qu'ensuite, quand nous considérons la culture matérielle de ces sociétés et que nous tentons de les penser, nous sommes obligés de prendre cette donnée en compte et de regarder nos objets d'un œil différent, même si ceux-ci ne nous en parlent pas. Et là, je parle simplement des rapports hommes-femmes, mais en ce qui concerne les conflits et ce qui s'y rattache, je pense que c'est du même ordre. Cela va nous faire réfléchir. Donc moi, je me suis encore régalée pendant deux jours.

J. H. : J'ai une question pour S. Lemoine. Quel est l'apport de l'éthologie à l'archéologie et à l'ethnologie ? Le chemin est long, depuis les singes jusqu'à la guerre en Ukraine ! Je pense avoir entendu deux réponses à cette question. La première est l'idée que certains singes sont plus violents, et d'autres plus paisibles, mais il en va de même chez les hommes, et je ne crois pas que ce soit une idée très originale, ni très intéressante. On peut la trancher avec le rasoir d'Occam, et se dire qu'il n'y a rien de particulier à en tirer. La deuxième réponse part des

chimpanzés. On a l'impression que c'est une société qui se comporte comme les sociétés humaines belliqueuses. Je n'ai pas bien compris ; parfois, tu as généralisé les chimpanzés aux primates, en y incluant les humains, et je me demande si tu adhères à la théorie selon laquelle il existe une propension biologiquement déterminée des hommes à se comporter de manière plutôt violente que paisible. Mais, dans ce cas, je me demande pourquoi les chasseurs-cueilleurs mobiles, dans la plupart des cas (je choisis une formulation modérée !) ne font pas la guerre et ne se trouvent pas dans un état de guerre hobbesien.

S. L. : Peut-être faut-il prendre les choses un peu différemment. Même si on a trouvé des sociétés humaines où il n'y a pas de guerres, cela ne signifie pas qu'il y a absence d'esprit de clocher. On n'est pas obligé d'observer des guerres pour voir ce que j'ai démontré. Cette dualité entre la coopération et la violence, ou du moins la mise à l'écart de l'autre, le regard différent qu'on portera sur lui, peut s'exprimer par des voies autres que conflictuelles. Il s'agit à mes yeux d'un universel humain. Chez tous les hommes, on va créer des groupes et on va préférer son propre groupe, sans pour autant entrer nécessairement en conflit avec les autres. À présent, les chimpanzés se comportent-ils comme des sociétés guerrières ? Ce que j'ai tenté de montrer, c'est qu'il y a une espèce de dualité. J'aime bien utiliser l'image de Janus : la coopération et la violence constituent deux faces de la même pièce. La coopération extrême constatée chez les chimpanzés ne serait peut-être pas possible sans les conflits. Chez les bonobos, où il n'y a pas de conflits entre les groupes, ces formes de coopération sont beaucoup plus restreintes. Les bonobos chassent, mais pas de manière collective. Ils pratiquent uniquement des chasses individuelles opportunistes et qui ne sont pas du tout organisées, à la différence de celles des chimpanzés. Chez les chimpanzés, il y a probablement une nécessité plus importante de coopérer dans certains contextes. Nous autres humains sommes complexes et, de la même manière, nous possédons ces deux facettes : nous pouvons être violents comme nous pouvons être extrêmement prosociaux. Je crois que personne n'en a parlé ici, c'est une théorie qui n'est peut-être pas très connue en France, mais avec laquelle je suis assez d'accord : depuis une centaine de milliers d'années, nous nous sommes auto-domestiqués : nous avons réduit notre agression réactive – à ne pas confondre avec l'agression proactive qui, elle, est conscientisée et préméditée (c'est un peu la différence entre le meurtre sans préméditation et l'assassinat). Quand on domestique un animal, on réduit son agression, ce dont découle tout un syndrome : dans une expérience très connue menée en Russie, on a domestiqué des lignées de renards et on a obtenu des renards qui ressemblent à des chiens, avec les oreilles qui pendent, la pigmentation devenue blanche, une réduction de la taille du cerveau, ce genre de choses… C'est R. Wrangham qui a proposé l'idée que l'humain est auto-domestiqué au cours d'un processus qui s'est produit lors des cent derniers milliers d'années. Cela veut dire que le niveau d'agressivité qui est aujourd'hui le nôtre est inférieur à ce qu'il était il y a 300000 ans. Cela nous a également permis d'être une espèce extrêmement prosociale. La prosocialité qu'on observe chez l'humain est liée à ce syndrome de domestication et là on peut dresser un parallèle, qui relève de la convergence évolutive, avec les bonobos, qui sont eux aussi auto-domestiqués. Leurs cerveaux sont plus petits que ceux des chimpanzés, ils conservent à l'âge adulte des traits juvéniles, ils jouent encore jusqu'à l'âge adulte, et ainsi de suite. Ils possèdent tous les syndromes de l'animal domestiqué. L'idée, en ce qui concerne les bonobos, c'est qu'il existe une pression de sélection, notamment de la part des femelles, afin de réduire les taux d'agression. C'est cela qui a permis d'aboutir à cette espèce qui, en termes de sociabilité, est beaucoup plus tolérante. Il s'agit d'une convergence évolutive : les bonobos se sont séparés des chimpanzés après la séparation avec l'homme, et nous savons que ce processus est récent. Là où je veux en venir, c'est que notre socialité s'exprime dans notre façon d'interagir, de pouvoir rester dans le métro avec des gens qu'on ne connaît pas – même si on ne les regarde pas dans les yeux : un vieux truc de primates, justement, pour éviter les conflits. Une maxime célèbre dit que si on met cent humains dans un avion, il n'y a aucun problème, tandis que si on met cent chimpanzés dans un avion, ils vont s'entre-tuer. Toutefois, cela signifie également que nous avons certainement gardé des bases violentes, qui sont peut-être héritées d'un passé beaucoup plus ancien que notre extrême socialité qui, elle, a été exacerbée par ce processus d'autodomestication beaucoup plus récent. Je pense que finalement, nous sommes très manichéens dans notre façon d'approcher ces questions. C'est J.-J. Rousseau : soit l'homme est fondamentalement bon, soit il est fondamentalement mauvais. Je pense qu'il faut être beaucoup plus nuancé : nous sommes capables des deux. J'habite à Cambridge et, parfois, je vais assister aux matches de football : il est vraiment étonnant de voir comment les gens se comportent dans un stade. En une minute, ils peuvent se mettre à haïr quelqu'un, simplement parce que ce quelqu'un a prétendu qu'il y avait une faute. De là, on entend des insultes à tout va. Dès lors que les gens sortent du stade, ils sont à nouveau amicaux avec tout le monde, et l'agressivité a totalement disparu. Donc nous sommes capables des deux, tout simplement. Et je pense que ce qui a été exposé dans ce colloque, ce sont toutes les conditions dans lesquelles s'expriment ces différentes formes de violence, voire ces différentes formes de socialité.

Sandrine Costamagno : Mais sur quelle base R. Wrangham peut-il affirmer qu'il y a 300000 ans, nous étions plus violents qu'aujourd'hui ? D'un point de vue scientifique, quels sont ses éléments ? La réduction du cerveau ? Mais le volume de notre cerveau augmente ! Je ne comprends pas.

S. L. : Si on considère la taille relative du cerveau, elle a diminué au cours des cent dernières millénaires. C'est-à-dire que, au cours d'évolution, la taille du cerveau a augmenté, mais depuis 100000 ans, la tendance s'est inversée. Le cerveau des *Homo sapiens* de Jebel Irhoud, qui datent de 300000 ans, est plus gros que celui des *sapiens* actuels. Cela dit, R. Wrangham ne se base pas unique-

ment sur cet aspect. Il relève toute une série de traits comportementaux. Nous sommes néoténiques – c'est S. Jay Gould qui a souligné cela, il y a longtemps. Nous avons conservé des traits juvéniles, ce qui est typique d'un syndrome de domestication. Ce que R. Wrangham dit, c'est qu'une pression de sélection est nécessaire pour réduire l'agression. Là où tout le monde n'est pas d'accord, c'est que, selon lui, cette pression s'est effectuée par des sanctions, les individus agressifs étant bannis ou tués. Là, il n'y a pas vraiment de preuve, c'est vraiment de la spéculation. En revanche, d'un point de vue anatomique, je pense que cela a du sens.

S. C. : Ce qu'on a vu tout de même au cours de cette journée, qui m'a vraiment frappée et je suis étonnée qu'on en ait pas du tout parlé, c'est le caractère masculin du phénomène. C'est vraiment masculin. Cela ne se voit-il pas aussi avec des sociétés qui sont patriarcales, patrilinéaires et qui font que socialement, on devient de plus en plus violent ? Les bonobos forment des sociétés matriarcales, et qui sont moins violentes.

F. B. : Je te rejoins totalement. Dans ces deux journées, nous avons pour ainsi dire parlé uniquement des hommes. Les femmes sont restées un peu en creux, avec en gros l'idée que la construction d'une société basée sur l'idéologie du conflit met en valeur un rôle masculin. C'est en tout cas c'est ce qui se dégageait de vos communications. Pourtant, la question est de savoir à quoi servent ces conflits et quelle est la place des femmes dans la construction de ces sociétés. Et là, cela ouvre une piste intéressante.

S. L. : Dans la vidéo que j'ai montrée avec les chimpanzés, je ne sais pas si vous l'avez vu, mais il y a des femelles avec leur petit. Elles sont présentes. C'est une question que l'on me pose souvent : « Ah, mais je croyais que chez les chimpanzés, les guerres (ou du moins, les batailles) étaient une affaire de mâles ! » En fait, les femelles sont tout aussi violentes. Elles sont capables de tuer et de commettre des infanticides. Donc, il n'y a pas de différence. La seule différence, c'est qu'elles prennent moins de risques. Elles sont moins en première ligne. Alors je pense que ce n'est pas forcément un problème de mâle ou de femelle. Chez les humains, c'est peut-être lié à la localité – patrilocalité ou matrilocalité –, il faudrait regarder cela. Mais, pour ma part, je prends souvent l'exemple des hyènes. Chez les hyènes, c'est inversé. Ce sont les femelles qui sont dominantes sur les mâles, elles sont plus grosses qu'eux, elles sont pleines de testostérone, elles ont des clitoris énormes à cause de cela. Et ce sont elles qui font la guerre ! Ce ne sont pas les mâles qui font la guerre, ce sont les femelles ! Elles ne se dispersent pas : ce sont les femelles qui restent dans le groupe. Donc c'est peut-être cela, en fait, qui est déterminant : pas forcément mâle ou femelle, mais plutôt quel sexe est dominant et lequel reste dans la communauté. Il y a davantage de sens à ce que le territoire soit défendu par le sexe qui reste dans sa communauté, plutôt que par le sexe qui se disperse.

C. D. : Nous continuons à agiter beaucoup de questions auxquelles nous n'avons pas forcément de réponse. Un premier problème est que l'espèce humaine est unifiée du point de vue biologique – en tout cas, les variations n'y sont que mineures. Pour autant, on constate d'une société à l'autre des comportements extrêmement variés, avec des sociétés très pacifiques et d'autres beaucoup plus violentes. Et puis, encore une fois, violence et guerre, ce sont deux choses différentes. Vous pouvez avoir des sociétés où on commet énormément d'homicides, mais où la guerre est absente, parce que ces homicides n'interviennent pas entre groupes organisés, et réciproquement. Il y a plusieurs niveaux de discussion. Le premier, c'est : « Quelle est la matière première ? » Là, je rejoins S. Lemoine : on a tendance à penser de manière dichotomique. Sommes-nous coopératifs ou sommes-nous violents et agressifs ? Comme si les deux s'excluaient et que nous ne pouvions pas être les deux à la fois, ou ni l'un ni l'autre. Et puis, nous sommes des humains, nous sommes culturels. Et donc, à partir de la matière première laissée par l'évolution, les contextes sociaux vont jouer énormément. Alors, quels sont les facteurs qui favorisent plutôt des comportements – je ne sais même pas s'il faut parler de comportements, disons plutôt des institutions – qui vont faire la guerre, la chasse aux têtes et des choses de ce genre ? On peut le voir dans les deux sens. On peut dire que la société fait la guerre parce que les gens sont agressifs. Moi, je n'y crois pas trop. On peut dire inversement que, dans une société donnée, les individus, en particulier les mâles, sont agressifs parce que c'est une société guerrière et que depuis tout petit on élève les gens dans cet esprit, c'est ce que P. Lemonnier raconte chez les Baruya. Là, c'est très compliqué. Il y a des sociétés plutôt patrilinéaires, ou patrilocales, ou les deux, et qui ne sont pas spécialement belliqueuses, ni agressives. Il y a d'autres cas : on parlait des Tiwi, des chasseurs-cueilleurs qui étaient les champions d'Australie de la polygamie. Le record homologué est celui d'un homme qui avait eu vingt-neuf femmes au cours de sa vie. Chez des chasseurs-cueilleurs, cela commence à être un très gros chiffre ! Eux font la vendetta, mais ils ne font pas la guerre, parce que leur système de parenté empêche de véritables coalitions de se former. Inversement, les Iban de Bornéo, qui sont des cultivateurs et chez qui tout le monde parle d'une quasi-égalité des sexes, ne sont ni patrilocaux, ni patrilinéaires, et ce sont des chasseurs de têtes invétérés. Les Iroquois, dont nous avons plusieurs fois parlé, formaient une société matrilinéaire et matrilocale. Il n'empêche que les hommes passaient une bonne partie de leur temps à combattre. Donc dans tout cela, les anthropologues font ce qu'ils peuvent pour essayer de trouver des régularités, mais ce n'est pas facile, parce qu'il y a énormément de facteurs qui interagissent. Je voudrais simplement finir sur un point de désaccord récurrent avec Jürg [Helbling]. Personnellement, je ne suis pas du tout convaincu que les chasseurs-cueilleurs mobiles soient moins… – je ne sais pas s'il faut dire « violents », « belliqueux », « guerriers », etc., selon le type de phénomène considéré – que les autres. Déjà pour l'Australie, je ne suis pas sûr que cela fonctionne bien. Et ailleurs, en Papouasie, j'ai relu l'article de P. Roscoe il y a peu, il existait un certain nombre

de sociétés de chasseurs-cueilleurs, soit purs, soit quasiment purs, qui étaient tout aussi violents que leurs voisins cultivateurs. Il n'y a aucune différence de ce point de vue là. Les Selknam et les autres tribus de Patagonie se battaient assez férocement. Pour l'Alaska, on peut dire qu'il s'agit d'Inuits un peu particuliers puisqu'ils vivent dans des villages et qu'ils connaissent la richesse. Pour autant, ils mènent des guerres qui sont dépourvues de buts économiques, qui sont là aussi de pures guerres de vengeance mais où ils exterminent tout de même des villages entiers. Aux îles Andaman, il semblerait que les hostilités entre groupes étaient tout à fait ouvertes avant que les Occidentaux arrivent. Cette discussion est certes compliquée, mais je ne suis pas du tout convaincu que l'ethnographie démontre que la violence des chasseurs-cueilleurs mobiles soit rare ou exceptionnelle. C'est une divergence dont nous n'avons pas fini de discuter !

J. H. : J'ai tout de même cité C. Darmangeat qui a qui a écrit qu'au moins dans l'ouest d'Australie, peuplée d'authentiques chasseurs-cueilleurs mobiles, on observe le *feud* mais pas la guerre, et de même chez les Tiwi. Je ne sais pas s'il a changé d'avis… Par ailleurs, je pourrais aussi répondre sur les autres exemples.

P. L. : J'ai raconté cela à propos de la culture matérielle. Après des années passées chez les Anga, j'ai réalisé un jour, alors même que j'ai passé ma vie à observer des différences d'une vallée à une autre, qu'ils ne font pas les mêmes barrières, pas les mêmes pièges, qu'ils n'ont pas les mêmes capes d'écorce… que jusqu'à l'arrivée de l'outil d'acier, tout le monde chez les Anga savait tout faire. Tout. J'ai raconté cela hier : l'homme qui allait dans la forêt, c'est celui-là même qui avait choisi et obtenu la lame, c'est celui qui avait construit son outil. Pour notre part, nous ne pouvons pas imaginer des sociétés dans lesquelles les gens accomplissent la totalité des chaînes opératoires, depuis la quête des matériaux jusqu'à la fabrication de l'outil et la fabrication d'autre chose à l'aide de cet outil. Cela, nous n'arrivons pas à le penser. Il en va de même avec ce que j'ai raconté hier : la petite fille que j'ai vue grandir, qui s'est mariée chez les Baruya, qui a eu la mauvaise idée de partir chez l'ennemi et que l'on tue avec un grand sourire en éclatant la tête de son enfant d'un coup de masse d'armes. Pour qu'une société admette, vive, rie, chante des chants de victoire différents selon qu'on a tué un homme ou une femme et s'en réjouisse, il faut des institutions colossales. Elles sont nécessaires pour faire entrer dans la tête des gens qui est l'ennemi – ce n'est pas un non-humain, au contraire, j'ai insisté sur ce point. On parle parfois d'ennemis qu'on étripe du fait qu'on les considère comme non humains ; par les temps qui courent, il y a des tas de gens qui prennent leurs voisins de frontières pour des gens qui sont moins humains qu'eux, là ce n'est pas le cas. Qu'est ce qui fait qu'on peut vivre quotidiennement dans un monde où on peut recevoir une flèche dans le ventre en allant vider sa vessie le matin – ce qui, j'imagine, est détestable ? Comment comprendre une société dans laquelle on admet ce degré phénoménal de violence, ce dont pour notre part, nous sommes protégés ? Il est très difficile de penser cela. Nous savons tous ici que les bouteilles de Coca-Cola ne poussent pas sur les étagères des arrière-salles de supérettes. Mais pour nous, qui ne pouvons fabriquer aucun objet sans être partie prenante d'un système technique complexe, il est très difficile d'imaginer, quand on est archéologue, ce que signifie vivre dans une culture matérielle qui est entièrement partagée, où vous savez que vos voisins ont les mêmes interactions physiques quotidiennes que vous avec le monde matériel. C'est l'ethnologie qui met le doigt sur cette réalité. Et cela a un rapport avec le rituel, car quand vous essayez de transformer des petits initiés de la même façon que vous transformez des bouts de bois, c'est que le monde matériel est le premier qui permet de penser. Je vais citer F. Sigaut, pas pour terminer, mais juste pour penser à lui, F. Sigaut a écrit, presque sur son lit de mort : « Les techniques sont le prototype du système relationnel efficace. » Si ce n'est pas le bon marteau, si ce n'est pas le bon clou, si ce n'est pas la bonne planche, il ne se passe rien. Et c'est parce que la culture matérielle et les techniques nous fournissent le prototype d'un système physique, d'un système de relations qui fonctionne, que nous avons tendance à penser certaines de nos relations sociales sur le modèle des actions techniques.

F. B. : Ce qui m'a frappé en écoutant les exemples ethnographiques, c'est de se demander ce qu'est d'avoir la peur au ventre en permanence, en se disant qu'on va recevoir une flèche. À titre personnel, je reconnais que, philosophiquement, je ne crois pas que l'homme soit par essence violent. Je peux me tromper, mais, en tout cas, je n'en ai pas la démonstration, et vous ne l'avez pas apportée. Par conséquent, je me dis que vivre dans une société dans laquelle la violence est ainsi latente en permanence doit avoir des fonctions sociales essentielles. Et c'est exactement ce que tu disais à l'instant : je pense que la question du rapport hommes-femmes dans cette affaire est essentielle ; vous l'avez illustré, mais un peu en creux. Le problème est de comprendre comment on assoit une domination de certains sur d'autres – en l'occurrence, peut-être justement celle de ceux qui sont capables de donner la mort. Vivre en permanence dans un tel stress, cela représente coût social – et même, un coût biologique – très élevé : ce n'est pas rien qu'il y ait sans cesse des gens qui soient tués, qui plus est, de jeunes hommes et de jeunes femmes en âge de faire des enfants. Dans une logique darwinienne, ce n'est pas du tout un système efficace. Le coût social qu'implique un tel stress est considérable. J'imagine la vie à Jebel Sahaba : aller chercher des joncs sur les bords du Nil devait être une rude épreuve, quand on sait que l'on peut tomber dans une embuscade à tout moment. Donc, quelle fonction sociale cela remplissait-il ? Vous avez ouvert des pistes, c'est vrai, par exemple l'idée que la conflictualité représente le Janus de la coopération. En quoi la conflictualité peut-elle être un ferment de fonctionnements sociaux, qui fait qu'on est prêt à payer le prix de prendre une balle dans la tête à tout instant parce que cela sert des règles sociales qui sont fondamentales ? Cela, c'est très intéressant.

P. L. : Il ne faut pas que les femmes reprennent le pouvoir, parce que chez les gens chez qui je travaille, c'est le fon-

dement de tout. C'est explicite. Quand j'ai écrit ce livre de 500 pages, que vous n'allez pas ouvrir, M. Godelier m'a dit : « Petit, tu as oublié quelque chose. Un type m'a dit un jour : "Nous avons volé les pouvoirs aux femmes, et si elles les reprennent cela va aller vraiment mal." » Dans les sociétés Anga, cela suffit amplement pour passer son temps sur les frontières ou je ne sais où, pour avoir la trouille au ventre, parce que sinon ce sont les femmes qui vont reprendre le pouvoir. Ce n'est pas « en creux ». P. Bonnemère, par exemple, est en train de travailler sur ce qui se passe dans le monde des femmes lorsqu'on initie les garçons. Il se passe beaucoup de choses : « Mon petit garçon va devenir un futur guerrier », des choses de ce genre. Mais là, la réponse est simple : on fait tout cela parce que si on ne forme pas une société de guerriers avec des initiations masculines, vraiment, cela va mal se passer pour nous autres, les hommes.

N. T. : I. Crevecoeur y a fait allusion tout à l'heure, mais cela revient à chaque fois qu'on en parle. Jebel Sahaba, c'est le Dernier Maximum glaciaire, et le territoire qui se restreint. C'est une sorte d'oasis au bord du Nil et peut-être beaucoup de gens qui veulent y vivre. À cette période du Paléolithique, la sédentarisation n'est plus très loin, et on s'accorde sur l'existence d'une augmentation démographique. De manière générale, quel rôle attribuez-vous à cette variable, au rapport entre la densité de population et la compétition sur le milieu pour acquérir la subsistance, et les phénomènes de violences collectives ?

I. C. : Je n'y ai pas particulièrement réfléchi, mais je veux ajouter quelque chose à ce que tu dis parce que, effectivement, cette idée de pression démographique est tentante. En tout cas, c'est ce qu'on voit dans la répartition des sites. L'article de R. Kuper et C. Köhler montre ces évolutions, ces pulsations incroyables, dans les sites archéologiques de la vallée du Nil. Pour répondre sur cette idée de temporalité, je me demande quel est l'effet de la densité, forte ou faible, de la population – il y a 100000 ans, la densité était très inférieure à l'échelle du monde. Pour qu'il y ait conflit avec l'autre, il faut que l'autre existe, qu'il ne vive pas très loin. Or peut-être ces rencontres avec l'autre n'étaient-elles pas aussi faciles et aussi fréquentes. Cela, c'est quelque chose qu'on a du mal à percevoir.

N. T. : En tout cas, on voit bien qu'avec le temps, chez *sapiens*, il y a toujours eu plus d'échanges à longue distance, ce qui implique plus de contacts et la construction d'une coopération.

J.-M. P. : Pour poursuivre sur ce point tout en revenant sur ce que disaient F. Bon et S. Costamagno. Oui, effectivement, la peur au ventre, parce qu'on ne sait jamais si on ne va pas être victime d'une flèche ou d'une sagaie. La réponse à cela, ce sont aussi les alliances. Je ne pense pas qu'il y ait de groupe qui soit fâché avec tous ses voisins, sinon le problème se règle très vite de lui-même. Un groupe se situe au milieu d'une mosaïque d'autres groupes. Avec certains, il entretient de très mauvais rapports ; avec d'autres, cela va à peu près. Et d'autres encore sont des alliés potentiels ou effectifs, qui viennent à son secours ou qui le protègent, avec lesquels on peut se coaliser contre d'autres. L'incitation à construire des alliances, c'est la cohésion à l'intérieur du groupe, la xénophobie, le rejet des autres, mais aussi la situation où chaque groupe se doit de ne pas être seul contre tous. C'est là où par rapport à ce que disait S. Costamagno, il n'est pas contradictoire d'imaginer des sociétés avec de la violence collective, et en même temps des réseaux d'échanges sur des centaines de kilomètres qui montrent que ces gens-là, d'une manière ou d'une autre, se transmettaient et s'échangeaient des biens, voire circulaient éventuellement d'un groupe à l'autre. Et je pense que, là aussi, cette face-là compte. On ne peut pas survivre seul contre tous. On a besoin d'alliés. Cette nécessité, elle aussi, a dû être structurante, au moins autant que le reste.

S. L. : Ce que tu viens de souligner est intéressant. Je pense que la mécanique peut être la même. On peut très bien créer des entités à une échelle plus importante que celle de son groupe. On va la créer peut-être autour d'affects communs, d'une langue commune, d'un dieu commun, etc. On va trouver du commun. Après, ce commun s'articule-t-il avec une hostilité, une opposition, une compétition avec d'autres groupes ? C'est une question différente. En fait, les mécanismes sont les mêmes à une échelle réduite et à une échelle plus grande. Par ailleurs, ma collègue L. von Holstein vient de publier un papier dans *Nature* – c'est de la modélisation. Il y a eu aussi une compétition interspécifique. Notre espèce a longtemps vécu aux côtés d'autres espèces, qu'il s'agisse de Néandertal ou de Denisova. Tout dépend de ce qu'étaient les tailles des populations, les taux de migration, etc.

I. C. : Je pense que par rapport aux périodes plus récentes, notre vision de ces périodes anciennes est biaisée. Là est le problème, et nous avons beaucoup de mal à le concevoir. Si l'on considère simplement les 100 derniers millénaires sur le continent africain, le nombre de restes humains retrouvés dans des sites archéologiques est extrêmement réduit. Notre vision reste très parcellaire.

C. D. : L'heure tourne, et je ne sais pas si ce sera le mot de la fin, mais je voulais intervenir à propos des questions de conflits sur les ressources, de pression démographique, etc. chez les chasseurs-cueilleurs. J'en ai parlé plusieurs fois, mais même chez les cultivateurs, je n'ai pas l'impression que ce soit quelque chose que l'on retrouve, en tout cas pas de façon évidente, dans les données ethnographiques. Quand les gens vont se battre, ils ne disent pas que c'est parce qu'ils vivent une pénurie, qu'ils manquent d'une chose qu'ils veulent s'approprier – ou alors, c'est assez rare. Par contre, ils se battent pour se venger. Je ne dis pas que cela prouve l'absence du rôle de la pression démographique, je dis cependant que même si cette explication nous vient spontanément à l'esprit, qu'elle nous semble évidente, parce que nous vivons dans un monde dominé par l'économie et par l'appât du gain, je ne suis pas du tout certain qu'il soit prudent de présumer qu'elle soit la bonne de tout temps et en tout lieu. Le deuxième aspect, c'est qu'il faut toujours se méfier lorsqu'on parle des sociétés de la tendance à leur prêter une volonté. On dit volontiers que la société « décide » d'une chose. Mais en réalité, cela ne passe pas ainsi. Les gens ne se réunissent pas en se disant : « Comment fait-on ? »

Plus exactement, ils se réunissent parfois et décident éventuellement de ce qu'ils vont faire, mais dans des circonstances qu'ils n'ont pas choisies et avec des moyens d'agir souvent limités. Quand on est dans une société sans État, quelle qu'elle soit, un des problèmes à résoudre est que s'il prend l'idée à quiconque d'utiliser la violence, *a priori* il est en mesure de le faire, parce qu'il en a les moyens. Et donc on retrouve quand même globalement à peu près la même solution partout : chacun se défend lui-même, à l'aide de ses parents, de ses amis, éventuellement de groupes plus larges. Mais dans tous les cas, étant donné l'absence d'État, la violence est disponible. Cela ne veut pas dire que tout le monde passe son temps à assassiner tout le monde. Mais il suffit qu'au sein d'un groupe, il y ait, disons, un meurtre tous les trois ou quatre ans, c'est bien suffisant pour instaurer une certaine atmosphère et pour en faire un problème qui doive être géré. W. L. Warner, chez les Murngin d'Australie, avait calculé que, sur une population de 3 500 personnes et en l'espace de vingt ans, il y avait en moyenne dix morts par an de morts violentes. Dix morts violentes par an sur 3 500 personnes, cela n'empêche pas de vivre, mais cela instaure un certain climat. Dès lors, en effet, même pour aller uriner, on est en permanence sur ses gardes. Et lorsque la société est confrontée à cela, les gens ne peuvent pas se réunir en disant : « Construisons l'État pour empêcher les vendettas ! » Cela ne marche pas comme cela ! Donc, on fait avec…

J.-M. P. : Concernant les explications par la pression autour des ressources, et donc, finalement, un déterminisme environnemental, puisque ce sont les variations de l'environnement qui sont supposées être causales, une chose m'a toujours gêné, c'est que cet argument est à usages multiples. Au fil des lectures, j'ai pu voir des situations où une augmentation de la violence visible dans le registre archéologique coïncide avec une montée de l'aridité, donc une raréfaction des ressources. Dès lors, c'est la pression autour de ressources plus rares qui va expliquer la violence. Il m'est également arrivé de lire, à propos d'une augmentation de la violence qui coïncidait avec une amélioration des conditions environnementales, et donc des ressources plus abondantes, que cette abondance avait entraîné une croissance démographique, une augmentation de la densité de population, et du même coup davantage d'occasions de conflits et une montée de la violence. Ainsi, le même élément peut être invoqué dans un sens ou dans l'autre : il se retourne comme un gant. Alors, quelle est la part de causalité et de simple corrélation ? Si ces situations environnementales sont souvent très prégnantes en préhistoire, c'est que, de fait, il s'agit d'un registre auquel on a toujours accès. Nous n'avons pas toujours de vestiges humains, d'industrie osseuse, mais nous avons toujours des données environnementales. Et, comme ces événements se situent au Quaternaire, l'environnement change souvent. Ainsi, en fin de compte, la probabilité statistique que ces modifications soient corrélées avec des changements sociaux n'est pas si faible que cela. Ne postule-t-on pas un peu trop vite que les uns sont liés aux autres ? Je réagis parce qu'on rencontre également des raisonnements de ce genre sur les techniques de chasse : si l'on change d'armes, c'est qu'on a dû passer de chasses plus collectives à des chasses plus individuelles et que cette transition est liée à des changements environnementaux. Dans d'autres cas archéologiques, on propose la même explication en sens inverse, en la motivant dans les deux cas par un changement dans les faunes disponibles. C'est donc une autocritique de préhistorien : de manière générale, je trouve que nous utilisons cette variable un peu trop vite comme facteur explicatif – ce qui ne veut pas dire qu'elle ne joue aucun rôle !

F. B. , I. C. : Jebel Sahaba, c'est tout de même un cas très particulier. Il faut imaginer une situation où, en quelques siècles, d'immenses espaces propres à être habités deviennent des déserts où ne subsistent que de rares oasis, et où les populations sont repoussées vers une bande fertile de 50 m de large de part et d'autre du Nil. Il faut imaginer les tensions que cela a pu susciter : les places ont dû être très chères !

NOTE

1 *Une aristocratie à l'âge de Pierre ?* musée national de Préhistoire, Les Eyzies, 2019.

"The body of my enemy": Armed conflicts in societies without wealth
Proceedings of the meeting of the Société Préhistorique Française, Toulouse (23–24 April 2024)
Edited by Christophe Darmangeat, Arthur Gicqueau, Jean-Marc Pétillon and Nicolas Teyssandier
Société Préhistorique Française, 2026 (Séances de la Société Préhistorique Française, 23)
pp. 385–394
www.prehistoire.org
ISSN : 2263-3847 – ISBN : 2-9588382-1-8

Final discussion

Arthur Gicqueau: Jürg [Helbling] had a question for B. Lahire, so Christophe [Darmangeat] will answer it.
Jürg Helbling: It's about parochialism, which you illustrated with the Warlpiri. I think it's a good example that shows that, to a certain degree, this notion doesn't mean anything. With the Pintupi, to whom they feel closest to because they are also "spinifex people", they don't intermarry, saying that their women are very ugly. At the same time, there are intermarriages with some tribes they consider hostile. As for the *lungga*, these abominable, incestuous and cannibalistic beings, they don't even know them, because they live too far away. An important point is that the Warlpiri, as such, do not exist. There are only different regional groups, each consisting of between 200 and 500 individuals and who get together only two months a year. The rest of the year, they are dispersed in small camps whose composition, in terms of kinship, is completely heterogeneous. There is no parochialism. Given that a person's totemic affiliations depend on where they were conceived and that the groups are very mobile, these affiliations are very diverse, even within a sibling group. So, I repeat, the notion of parochialism, in this case, does not make sense.
Christophe Darmangeat: I don't know a lot about the Warlpiri, and probably much less than you. I've simply read M. J. Meggitt's book, in which he refers to a sense of collective belonging, which is accompanied to varying degrees with the devaluation of other peoples. But does it mean nothing or does it mean everything? I would say: "Neither one, or both!" With that, do we know everything? Do we know who they marry, who they fight with and why? Obviously not. But does it not mean anything? I think it does. It is an illustration, which could be found in almost all human groups, of this propensity of our species to feel solidarity with people we consider close, similar to ourselves, etc., and more distrustful feelings towards people who, for some, will be considered hostile and enemies. Of course, this fact alone does not provoke war, feuds or many other things. But it is still the raw material from which group conflicts can be created. It is not the only ingredient, but it is nevertheless a starting point that can be observed everywhere. There is one aspect that I forgot to mention earlier, but which B. Lahire rightly emphasizes in his book, namely that groups are obviously not fixed once and for all. The whole evolution of human societies has consisted in broadening the reference groups, in creating ever larger communities. This is to such an extent that in the modern era (in the very broad sense of the term), various humanist movements have come to say that, ultimately, human beings are all similar, should all have the same rights, that there should no longer be any hostility between subgroups within humanity, etc. Whatever the variations on this idea, it obviously didn't come from nowhere; it developed gradually alongside economic progress and the globalization of relationships. But to return to the original question, observing this type of "us" and "them" reaction, even among hunter-gatherers, and noting that it can be found almost everywhere, is still significant.
Nicolas Teyssandier: Personally, what struck me was how everyone said that violent behavior appeared to be universal, observed in some primates, in ancient Rome and up to the present day. The connection between ethnology and archaeology highlights the extent to which we archaeologists struggle to identify tangible indicators of violence. Jean-Marc [Pétillon] emphasized this a lot, using the example of hunter-gatherers, focusing on the Upper Paleolithic. He showed this clearly: it is true in terms of equipment, representations, and even funerary practices—funerary practices are often transparent, because there is not much to work with, with barely a few graves. In fact, in many cases, across entire techno-complexes that span tens of thousands of years, all we have are a few human remains scattered around the settlements. So how do we proceed? Isabelle [Crevecoeur]'s example of Jebel Sahaba might be the only case offering us an evolution, or a proposed evolution, of violent practices over time, with perhaps cultures that, over a few millennia, have maintained different relationships to violence and pacification. This is a tangible example, which is in any case supported by data. There is also the fact that we, in archaeology, undoubtedly more than in social anthropology, have this system of proof, this permanent quantification, which introduces a kind of disconnect in communication between disciplines. We could see it clearly in archaeology, the classic example

being Isabelle [Crevecoeur]'s presentation: everything is quantified, everything is specified, etc. When faced with ethnology, archaeologists tend to think: "He tells us a nice story, but how can I generalize it?" The question, therefore, and which was to some extent the aim of the conference considering the cross-disciplinary backgrounds of the organizers and speakers, is: how can we bring our approaches together? I have the feeling that this is a real challenge. As Sylvain [Lemoine] said earlier during the break, we don't always have examples. When we talk about hunting, we don't always have all the evidence to say that remains come from a hunted animal. And yet, we will tend to consider that any piece of reindeer, horse or bison found in the Upper Palaeolithic is the result of a hunt, even if we don't always have the evidence to prove it in this specific case. Regarding violence, we can say almost nothing from the objects, except Jean-Marc [Pétillon] who brought up some clues about certain osseous tools from the Paleolithic, that I found convincing. Still, such examples are rare and limited to specific periods. As for stone tools, no one has yet proposed ideas about particular points, or objects in general, that could be related more to violence than hunting. We have an abundance of armature that we all interpret as being intended for hunting, whereas at Jebel Sahaba, we found microliths, elements of barbed weapons, which were clearly used in combat (or at least also in combat). Jean-Marc [Pétillon] suggested that we might expect that these tools would have been subject to particular investment on a technical level, but Jebel Sahaba shows that this is not always the case. You can fight with ordinary microliths. Perhaps this is the direction in which the discussion should move forward.

François Bon: First, a huge thank you for these two days that you have given us, which have been fantastic. I really enjoyed it, and I think that many of us appreciate the privilege of listening to you over these two days. Now, switching to my role as Paleolithic specialist: as we listened, a troubling idea emerged. If I oversimplify what has been said, we get the overall impression that conflict is seen as essential to forming societies, since defining others as "different" helps us build internal social rules, with possibly the question of the relationship between men and women also coming into the equation. Pushing the logic further (and again, oversimplifying), if we do not find evidence conflicts in the past, can we still say that humans then formed societies? And indeed, we do not have many records of evidence. I am responding both to B. Lahire's ideas and to S. Lemoine's presentation. What we can say about humans in the Paleolithic era is that there was at least one 'other': animals. They were constantly involved in hunting, and we can imagine that behind the act of killing the animal, there was a whole world of "us" and "the others". "Us" being the hunters, and "the others" being the animals that are hunted, perhaps involving an ideological and symbolic dimension, the respect and the rituals that surround all of this. My point is that I'm a little confused. I am not convinced that we need to find warlike societies in the Paleolithic. It's not certain. They may well have formed a society—and even according to some of the methods you mentioned, particularly the question of "us" and "them"—by forming other types of relationships, which may be, for example, their relationship with animals.

Sandrine Costamagno: I would like to follow up on what you were saying, specifically in relation to your talk on primates and the gradient between chimpanzees and bonobos. I know nothing about ethology, but both are animals that form societies. We see different kinds of violent behavior, even though we are talking about sociable primate populations. So this raises questions about the connection Christophe [Darmangeat] made between sociability and conflict. I wasn't able to attend Jean-Marc [Pétillon]'s talk this morning, and therefore did not see the examples you mentioned. However, it seems to me that there is very little evidence. And what this scarce evidence seems to show is relationships: we see the transfer of raw materials over long distances.

F. B.: That the dialectic of conflict may be necessary for the construction of a society is philosophically interesting to think about, but conflict does not necessarily occur between humans.

Pierre Lemonnier: Your remark is crucial. "We only have bits of bone, only fragments, it's all lost, we don't have the whole picture and anthropologists flood us with overwhelming details that we will never be able to recover". But the point is to bring together people from different disciplines. We did this for twelve years at the Paris seminar on material culture, where anthropologists and archaeologists came to speak, and all they could say was: "But what can we do with what you've just told us?" Still, there are a few preliminary answers. The first, which I repeat year after year, even if it is not pleasant to hear, is that there is no simplified version of social reality tailored specifically for archaeologists alone. It's unfortunate, but that's the way it is, and that's the first point. The second is a question we have already asked about another example: is it better to know nothing than to put forward a false hypothesis? At the very least, we can already identify the bad hypotheses. For example, if you say, "According to A. Testart, when there is a severed head, it signifies prestige for the young warrior", then it's time to move on. Everywhere on Earth, when there are warriors, there is prestige of young warriors; but on the south coast of New Guinea, this is not what is to be understood. The thing is that the severed heads, as Christophe [Darmangeat] said, are about growth, reclaiming names, establishing personal identities. In this case, it's better not to know anything at all than to rush straight into the wrong model about warrior prestige. Another point is generalization. I found few tangible elements, except to point out that a wooden arrow between two ribs may leave a mark, and that it is important to remember that it can cause infection—at least, that's what people say: when the arrows are prepared in this way, it is not necessarily to make the person bleed, because from this point of view, there are several models of arrows: it is to infect the wound. Is it something worth looking at or not? I don't know. Gene-

ralization, in the case of what I have told, does not happen in warfare. It is first realized in the fact that invisible agents exist that, by definition, you will never see. But they were there! On the issue of cannibalism, there is a case—I mention it because I happened to encounter it—which shows that one cannot understand what cannibalistic action is if you don't understand that people eat their dead, that the dead eat them and that they eat enemies, living or not. All these are part of a tightly interwoven system. This means that we must not say that, in general, "they were cannibals". We must keep in mind that the neighbors, a few kilometers away, were perhaps doing something else. The only generalization here (because I know a little about Christophe [Darmangeat]) can be seen in the small ethnographic example I presented: the practices that took place before the war, how warriors were made, and things of that kind. After the war, there was peace. It is still important: one cooperates—cooperation, that wonderful word that was mentioned earlier. And after war, there is a micro-appearance of wealth. Around these matters of war and compensation for the dead, the mechanisms that lead to the establishment of de facto or de jure inequalities are set in motion. This is not an insignificant ethnographic finding! And it is not unique to New Guinea. So, we propose a model—or rather several models, in the plural, it's always much better!—but we must bear in mind that reality is never as simple as what we perceive it to be. This is the point on which we can have real dialogues with archaeologists. We must be wary of ethnologists who talk about the Bongo Bongo. Did I mention them yesterday? "Oh, among the Bongo Bongo, it's not the maternal uncle, it's his son, and the leaf is not red, it's yellow, etc." These people must be expelled. But when ethnologists point out to you that cannibalism cannot be explained by simply thinking: "either it's good, or I'll get some strength", that things are more complicated, it is positive to know that things can be more complicated. There are no ready-made results, only medium-sized models such as those that A. Testart was trying to develop. But we are not just here to say, "No, no, that's not it". Our role, when you propose a hypothesis, is to point out to you that ethnography shows that it is more complicated, or that there are other possibilities to consider.

Isabelle Crevecoeur: I completely agree, and I think that in fact, we archaeologists suffer from the opposite bias: we spend our time telling ourselves that it may be something other than what we think it is, and often, precisely, we almost forbid ourselves to go any further in the interpretation of archaeological data. I have the feeling that it is a French school of thought, which is characterized by this restraint with regard to the range of possibilities that ethnoarchaeology offers us.

C. D.: What shows that we sometimes manage to rise above these challenges is the book we have mentioned several times, by B. Boulestin and D. Henry-Gambier on the Placard cave. It is a case study where a number of archaeological clues are used to establish a number of inferences. Obviously, it's like forensic science: you make hypotheses, deductions, etc., but you'll never have the full answer! Nevertheless, it is possible to produce hypotheses and rule out others (or at least make them less likely), precisely thanks to ethnographic comparison. Jean-Marc repeated it at the beginning of his talk: 99% of social facts, whether they're about male domination, religions or many other things, will remain invisible to archaeology, especially when this archaeology deals with ancient societies. Jean-Loïc [Le Quellec] mentioned it again yesterday: how can you interpret cave art using archaeology alone? It's impossible. However, we can cross-reference the different strands of evidence and try to come up with interpretations that we hadn't thought of, and assess their likelihood. We must do it with caution, but we must do it. Let's help each other!

P. L.: J.-C. Gardin used to say that archaeology can't construct an interpretation without reference to ethnology and history. That's how it is. And he spoke of the "logic of plausibility". So when I see colleagues doing a wonderful job, say, on hunter-gatherers, and who start telling me things about gender relations, at some point you simply have to add a footnote to say, "And now we're going to talk about something else. We're going to abandon our solid, robust methods, and we're going to imagine scenarios"—the plural is fundamental.

C. D.: I have a question for Sylvain [Lemoine]. Several of us have seen the title of an article that appeared a few days ago this week, according to which bonobos are not at all as nice as we had been led to believe, that in reality, they are as bad as each other and that they are just hypocrites. Have you heard about this?

Sylvain Lemoine: This question allows me to address two or three other points. This recently published article shows that when using the same methodology and comparing equivalent populations, the rates of aggression among male bonobos are in fact higher than those among chimpanzees... except that the article focuses on intragroup aggression, and not on interactions between groups. Bonobos are as social a species as chimpanzees, even if the levels of cooperation are different. That is to say that cooperation, which is necessary among chimpanzees for territorial defense purposes, is not necessary among bonobos. Bonobo cooperation—especially among genetically unrelated individuals—manifests differently, often in female coalitions. So the fact that the authors found that the males are particularly aggressive is interesting, because it also explains the co-dominance of the females, which helps to contain the aggressiveness of the males. This female role could explain the peaceful relations observed between the groups. In my paper, I emphasized what E. P. Willems and C. van Schaik showed through theoretical models: when the dominant sex is philopatric and defending the territory is important for reproductive success, collective actions can be taken and territoriality can be advantageous. With both bonobos and chimpanzees, the females disperse and the males are philopatric. However, the fact that the males are not dominant over the females, that the females are co-dominant, perhaps implies another type of relationship between groups. The females come from neighboring communi-

ties, which produces a degree of familiarity that allows for peaceful relations. In addition to this, there is much more food for bonobos, and therefore less competition. I would like to add a few thoughts in relation to this. Christophe [Darmangeat], you showed a quote from Bernard [Lahire]'s book about chimpanzees and the attractiveness of females; in their case, males fight to attract females. In fact, there is a slide that I did not show in my presentation, but it is a topic that I have worked on a little, and where I have analyzed the data. As things stand, we have no proof that conflicts among chimpanzees necessarily attract females. To begin with, females can be victims of killings. Then, of course, there are cases of abduction, where individuals are temporarily held captive. It lasts a few hours, a day or two. These are often primiparous females, who have not had offspring. But there is no evidence that they are thus forced to remain in the group that kidnapped them. We don't know what happens when they do stay because, by definition, we can't follow them. We know that these females visit communities, that they sometimes return to their own community, spend a month there and then leave. We know that they can travel up to 40 km, but we don't know what criteria they use to join a new community. Perhaps what matters is the territory: if there are fewer females in a given place, there is little competition within the group and therefore the possibility of carving out a place for oneself. Perhaps it is related to the emotional relationships they begin to build with males. We don't know. So it seems that the extreme territoriality of chimpanzees is closely linked to their desire to increase the size of this territory, with all the consequences that I have mentioned. Otherwise, a few general thoughts in relation to this very interesting conference. I find the interdisciplinarity very positive, as it allows us to discuss a specific theme from different angles. Given the title of the event "the body of my enemy", I expected more discussion about otherness, about relationships with others. If we put ourselves in the mindset of a chimpanzee, we have to understand that they live in a state of permanent war, even if it is a low-level conflict. Much of their time is spent being aware of the risks to which they are exposed, exactly like what Pierre [Lemonnier] described in Papua New Guinea. Where should they crack nuts, spend the night, travel, and with whom? Etc. This is an essential dimension. I am currently writing a paper in which I talk about the landscape of xenophobia, which is an application of the landscape of fear, which is a principle of ecology. It is really something that is constantly present in their minds. We may find it a little difficult to put ourselves in the shoes of this kind of entity, due to the fact that we live in peaceful societies. If this were not the case, it would probably make more sense to us. As far as otherness is concerned, chimpanzees really do consider the members of their own group differently from those of outside groups. But they also hunt certain monkeys, they see antelopes, birds, etc. So there is also a whole world around them that they question, and with which they interact in different ways. They do not interact in the same way with a monkey they hunt as with a neighbor they want to kill. We have also seen examples of ostracism (or what we interpret as such). An overly violent male is expelled from the group and, from then on, the behavior observed towards him is exactly the same as that which would occur between groups. Things can shift quickly. But I think it's worth exploring this relationship with otherness. Different entities will have a different relationship with each other.

Jean-Loïc Le Quellec: Let's take the three objects we looked at, with the inverted barbs: in the absence of knowledge of Australian examples, I wonder if any prehistorian would have imagined that they might be weapons used to administer justice. It is far from certain. I think that's the benefit of this kind of exchange: considerably broadening the field of hypotheses… even if it doesn't make the work any easier! As for invisible things, they are invisible to archaeologists, and even to ethnologists! So it really is an extremely complicated field. The problem is that nothing is more present and more active in most societies—including our own—than the invisible. And on the issue of cannibalism, which is very much on our minds, what is the situation in France, in our own society? If we consult the codex, i.e. the collection of medicines authorized for sale, in the middle of the 19th century and up to the beginning of the 20th century, we find a medicine that is a kind of panacea, which is used to regenerate, to prevent aging, and which is called axonge. There are several types, including human axonge, which was recovered by executioners from the corpses of the condemned. This fat was sold at regular pharmacies as a general remedy. There was another product of the same kind: a medicine called "mumia", which was mummy powder. It was so popular that the demand outstripped the supply of real mummies and fake mummies were produced to be sold as the real thing. The principle was ultimately the same as that seen in many places around the world, where a person acquires the body of someone belonging to another group in order to regenerate themselves. This was the case until the 19th century in France. That said, what kind of archaeological remains would such practices leave behind?

Louise Poquet: It's really a small detail, a question for P. Lemonnier. I was wondering to what extent you deliberately used the first-person singular, saying "I", when you are speaking on behalf of the people you worked with speak?

P. L.: It's an anthropological atrocity, just as we talk about "the" Baruya when there are many different Baruyas! Let's just say it's a way of blending in a little: "If my neighbor tells me I've built my fence wrong and calls me a good-for-nothing, I'll either jump down his throat or go hang myself". I say "I" because after 40 years of familiarity with people, you feel a bit like you're speaking on their behalf. In some cases, they even let you do it. A lot is said about anthropologists; a colleague who works in New Guinea, called S. Breton, made a film that was quite well received, in which he explained that anthropologists spend their lives getting fooled. That is true, but not always, especially if we are friendly and respectful.

Incidentally, to go along with B. Lahire, the Baruya have much lighter skin than their neighbors because they live closer to the sun. Indeed, it is a natural mark and at the same time it is a construction of the mind to say that they are different. As I was saying about the war in 1983 and the kwaimatnié that were entrusted to us, there is a certain mutual trust. But I don't consider myself a Baruya! I say "I" to make it more lively, but there is no deeper motive behind it.

To mention one point of interest from this conference, when I heard S. Lemoine talk about cooperation and coordination, it got me thinking. Because the differences between "zero and one" and "presence and absence", four days' walk away... Admittedly, they are separated by real cannibals, so when you are not a cannibal, you have no desire to cross the territory of your cannibal neighbor: that matters a lot. But still: at a very short distance, the Baruya cooperate from morning to night. They wake up, they go out together—two or three of them—to do something in the forest. A house must be built between sunrise and sunset, and therefore by collective work. Yet, at just four days' walk away, people never do anything with others. One guy builds his house in a month, and once a day he'll dare to say, "Could you pass me the rattan strand on the floor?" The intra-Anga contrasts are not meant to frustrate archaeologists—even though one thing is 0 on one side of the river and 1 on the other, which is deeply despairing. But the thought that when there is cooperation, there is also training for other tasks, including for war, stimulates me. I have learned a lot. And I had tears in my eyes when I saw the chimpanzees taking care of the injured one.

Marion Corbé: Regarding the interest of this kind of conference - I attended the previous one a few years ago[1]—I think it has really contributed to my thinking. What I especially appreciate is hearing other disciplines talk about our field, which tends to be our exclusive domain. They are "our" Prehistoric people, and we are the only ones who can talk about them, or, more precisely, who think to be the only ones who can talk about them. I am thinking in particular of Christophe [Darmangeat]'s work on gender inequalities and his very rigorous methods. P. Lemonnier, you said that ethnographers provide nice stories. But in fact, the books written by the various speakers here are far from presenting "nice stories". They present thoroughly reasoned arguments. For instance, they have shown that there is no evidence of any matriarchal society, and that the distribution of observations makes it hard to imagine that societies in the past were devoid of male domination could have existed without leaving any trace in present-day societies. This conclusion is based on methods that come from archaeology, but it allows us to talk about our subject. Because then, when we consider the material culture of these societies and try to think about them, we have to take this fact into account and look at our artefacts with a different perspective, even if they don't tell us anything about it. And here, I am simply talking about male-female relations, but when it comes to conflicts and related issues, I think it's the same thing. It prompts new reflection. So yes, I thoroughly enjoyed these two days.

J. H.: I have a question for S. Lemoine. What does ethology contribute to archaeology and ethnology? It's quite a journey from studying simians to discussing the war in Ukraine! I think I heard two answers to this question. The first is the idea that some apes are more violent and others more peaceful. But the same is true for humans, and I don't think it's a very original or interesting idea. We can cut it with Occam's razor and tell ourselves that there is nothing meaningful to be gained from it. The second answer focuses on chimpanzees. One gets the impression that this is a society that behaves like bellicose human societies. I didn't quite understand; sometimes you generalized about chimpanzees and primates, including humans. And I wonder if you believe in the theory that there is a biologically determined propensity for humans to behave in a rather violent rather than peaceful manner. But if that is the case, I wonder why mobile hunter-gatherers, in most cases (I choose a moderate formulation!), do not wage war and are not in a Hobbesian state of war.

S. L.: Maybe we need to look at things a little differently. Even if you find human societies with no wars, that doesn't mean there's no parochialism. You don't need to observe wars to see what I've demonstrated. This duality between cooperation and violence, or at least the exclusion of others, the different way in which they are viewed, can be expressed in other ways than conflict. In my opinion, this is a universal human characteristic. All humans will form groups and tend to favor their own, without necessarily coming into conflict with others. Now, do chimpanzees behave like warring societies? What I have tried to show is that there is a kind of duality. I like to use the image of Janus: cooperation and violence are two sides of the same coin. The high level of cooperation observed in chimpanzees might not be possible without conflict. Among bonobos, where there are no conflicts between groups, these forms of cooperation are much more limited. Bonobos hunt, but not collectively. They only hunt alone, opportunistically, and unlike chimpanzees, their hunts are not organized at all. This suggests that chimpanzees have a greater need to cooperate in certain contexts. Humans, too, are complex. We have these two facets: we are capable of great violence but also extremely prosocial. I don't think anyone has mentioned it here, it's a theory that may not be well known in France, but I quite agree with it: for the last a hundred thousand years, humans have self-domesticated. We have reduced our reactive aggression—not to be confused with proactive aggression, which is conscious and premeditated (it's a bit like the difference between manslaughter and murder). When we domesticate an animal, we reduce its aggression, which results in a whole syndrome. In a well-known experiment conducted in Russia, foxes were bred for tameness and began to resemble dogs, with drooping ears, white fur pigmentation, a reduction in brain size, and so on. R. Wrangham was the one who proposed the idea that humans have domesticated themselves over the course of a process occurring over the last hundred thou-

sand years. This means that our current level of aggressiveness is lower than it was 300,000 years ago. It has also allowed us to be an extremely prosocial species. The prosociality observed in humans is linked to this domestication syndrome and here we can draw a parallel, which is part of evolutionary convergence, with bonobos, who are also self-domesticated. Their brains are smaller than those of chimpanzees, they retain juvenile traits into adulthood, they still play until adulthood, and so on. They have all the syndromes of the domesticated animal. The idea with bonobos is that there is selection pressure, particularly from females, to reduce aggression levels. This is what has led to the emergence of this species, which is much more tolerant in terms of sociability. It is an evolutionary convergence: bonobos separated from chimpanzees after separating from humans, and we know that this process is recent. What I'm getting at is that our social nature is expressed in the way we interact, in our ability to stay on the metro with people we don't know—even if we don't look them in the eye: an old primate trick, in fact, to avoid conflict. A famous maxim says that if you put 100 humans on a plane, there's no problem, but if you put 100 chimpanzees on a plane, they'll kill each other. However, this also means that we have certainly retained violent tendencies, which may be inherited from a much older past than our extreme sociality, which has been exacerbated by this much more recent process of self-domestication. I think that ultimately, we tend to take a very black-and-white approach to these issues. like J.-J. Rousseau's idea that humans are either inherently good, or inherently evil. I believe it's more nuanced: we are capable of both. I live in Cambridge and sometimes I go to football matches. It's really amazing to see how people behave in a stadium. In a minute, they can start to hate someone, just because that someone claimed that there was a foul. From then on, insults are hurled left, right and center. As soon as people leave the stadium, they are friendly with everyone again, and the aggression has completely disappeared. So we are simply capable of both. And I think that what has been exposed in this conference are all the conditions in which these different forms of violence, even these different forms of sociality, are expressed.

S. C.: But on what basis can R. Wrangham claim that 300,000 years ago, we were more violent than we are today? From a scientific point of view, what evidence does he have? Brain reduction? But the volume of our brain is increasing! I don't understand.

S. L.: If we consider the relative size of the brain, it has decreased over the last 100 millennia. In other words, during the course of evolution, the size of the brain increased, but for the last 100,000 years, the trend has reversed. The brains of the homo sapiens of Jebel Irhoud, who lived 300,000 years ago, were larger than those of modern-day sapiens. That said, R. Wrangham does not rely solely on this aspect. He identifies a range of behavioral traits. We are neotenous—a concept highlighted long ago by S. Jay Gould—which means we have retained juvenile traits, a common feature of domestication. According to R. Wrangham, that selection pressure was necessary to reduce aggression. Where opinions differ is that, according to him, this pressure was exerted through sanctions, with aggressive individuals being either banished or killed. There is no solid evidence of this, it is mostly speculative. On the other hand, from an anatomical point of view, I think it makes sense.

S. C.: What really struck me during the day, and I'm surprised that it wasn't mentioned at all, is the masculine character of the phenomenon. It's clearly masculine. Doesn't this also show in patriarchal, patrilineal societies, where increasing violence seems tied to these social structures? Bonobos, for example, form matriarchal societies, which are less violent.

F. B.: I completely agree with you. Over the last two days, we have been talking almost exclusively about men. Women have been somewhat neglected, with the general idea that the construction of a society based on the ideology of conflict emphasizes a masculine role. In any case, that is what emerged from your presentations. However, the real question is to know what is the purpose of these conflicts, and what role do women play in the construction of these societies. And here, it opens up an interesting line of inquiry.

S. L.: In the video I showed with the chimpanzees, I don't know if you saw it, but females are present with their young. It's a question I'm often asked: "Oh, but I thought that in chimpanzees, wars (or at least battles) were a male thing". In fact, the females are just as violent. They are capable of killing and committing infanticide. So there is no difference. The only difference is that they take fewer risks. They are less in the front line. So I don't think it's necessarily a male or female issue. Among humans, it may be related to locality—patrilocality or matrilocality, we would have to look into that. Personally, I often use the example of hyenas. With hyenas, it's the other way around. The females are dominant over the males, they are bigger than them, they are full of testosterone, and they have enlarged clitorises because of it. And they are the ones who wage war! It is not the males who wage war, it is the females! They don't disperse: it's the females that stay in the group. So maybe this is in fact what is decisive: not necessarily male/female per se, but rather which sex is dominant and which stays in the community. It makes more sense for the territory to be defended by the sex that stays in its community, rather than by the sex that disperses.

C. D.: We continue to raise many questions to which we do not necessarily have answers. A first problem is that biologically, the human species is unified—there are only minor variations. Nevertheless, we see extremely diverse behaviors accross societies, some being very peaceful and others much more violent. And then, once again, violence and war are two different things. There may be societies where a huge number of homicides are committed but where there is no war, because these homicides do not take place between organized groups, and vice versa. So, there are several levels of discussion. The first is: "What is the raw material?" Here, I agree with Sylvain [Lemoine]: we tend to think in dichotomous terms.

Are we cooperative, or are we violent and aggressive? As if the two were mutually exclusive, and we couldn't be both at the same time, or neither. And then, we are human, we are cultural. And so, based on the raw material left by evolution, social contexts play a huge role. So, what are the factors that favor behavior—I don't even know if we should talk about behavior, let's say institutions instead—what leads to war, headhunting and things like that? The perspective can go both ways. One view is that society wages war because people are aggressive. I am not convinced by that. Another view is that in a given society, individuals, especially males, are aggressive because the society is warlike and people are brought up in that spirit from an early age, as Pierre [Lemonnier] observed among the Baruya. In that case, it's very complicated. Certain societies are patrilineal, or patrilocal, or both, and are not particularly bellicose or aggressive. There are other cases: we were talking about the Tiwi, hunter-gatherers who were the Australian champions of polygamy. The official record is that of a man who had 29 wives during his lifetime. Among hunter-gatherers, that is a huge number! They engage in feuds, but they do not wage war, because their kinship system prevents the formation of real coalitions. Conversely, the Iban of Borneo, who are farmers and where everyone speaks of near gender equality, are neither patrilocal nor patrilineal, and they are notorious headhunters. The Iroquois, which we have mentioned several times, formed a matrilineal and matrilocal society. Nevertheless, men spent much their time fighting. So in all of this, anthropologists do what they can to find patterns, but it is not easy, because there are so many interacting factors. I would just like to finish on a point of recurring disagreement with Jürg. I am not at all convinced that mobile hunter-gatherers are less…–I don't know whether to say "violent", "belligerent", "warlike", etc., depending on the type of phenomenon under consideration—than others. Even for Australia, that's debatable. And elsewhere, in Papua, I reread P. Roscoe's article recently, there were a number of hunter-gatherer societies, either pure or almost pure, that were just as violent as their farming neighbors. There is no difference from that point of view. The Selknam and other Patagonian tribes fought quite fiercely. As for Alaska, we can say that the Inuit are a bit special because they live in villages and they are wealthy. However, they wage wars that have no economic purpose, which are also pure wars of vengeance, wiping out entire villages. On the Andaman Islands, it would seem that hostilities between groups were quite open before the Westerners arrived. This is certainly a complicated debate, but I am not at all convinced that ethnography shows that the violence of mobile hunter-gatherers is rare or exceptional. This is a divergence over which we have not finished debating!

J. H.: I did, however, quote C. Darmangeat, who wrote that at least in Western Australia, populated by genuine mobile hunter-gatherers, feuds are observed but not war, and the same is true among the Tiwi. I don't know if he has since changed his mind… I could also comment on the other examples.

P. L.: I have told this story about material culture. After years spent among the Anga, I realized one day, even though I had spent my life observing differences from one valley to another, that they did not make the same barriers, the same traps, that they did not have the same bark capes, etc., that until the arrival of the steel tool, everyone among the Anga could do everything. Everything. I said this yesterday: the man who went into the forest was the very same man who had chosen and obtained the blade, the one who had made his own tool. For our part, it's hard to imagine societies where people carry out the entire *chaîne opératoire*, from sourcing raw materials to the making of the tool and then using that tool to make something else. We struggle to even conceive that. The same goes for what I told you yesterday: the little girl I saw grow up, who married a Baruya man, made the mistake of going to the enemy and was killed with a smile on their face, all while her child's head was smashed with a club. For a society to accept, live, laugh and sing victory songs depending on whether a man or a woman has been killed and to rejoice in this, requires colossal institutions. These institutions are necessary to make people internatilize who the enemy is—The enemy is not seen as a human, quite the opposite, and I have emphasized this point. Sometimes we talk about enemies that we eviscerate because we consider them non-human; these days, there are lots of people who take their neighbors across the border for people who are less human than them, which is not the case. How can people live day to day in a world where they can be shot in the stomach while going to empty their bladder in the morning—which, I imagine, is dreadful? How can we understand a society in which this phenomenal degree of violence is accepted, something from which we are protected? It is very difficult to imagine. We all know that Coca-Cola bottles don't grow convienience store shelves. But for us, who cannot make any object without being part of a complex technical system, it is very difficult to imagine, as an archaeologist, what it means to live in a material culture that is entirely shared, where you know that your neighbors have the same daily physical interactions with the material world as you do. That is what ethnology reveals. And this has something to do with ritual, because when you try to transform little initiates in the same way that you transform pieces of wood, it is because the material world is the first that allows us to think. I am going to quote F. Sigaut, not to conclude, but just to think of him. F. Sigaut wrote, almost on his deathbed: "techniques are the prototype of the effective relational system". If it's not the right hammer, not the right nail, not the right board, nothing happens. And it is because material culture and techniques provide us with the prototype of a physical system, of a system of relationships that works, that we tend to think of some of our social relationships the same way we think of technical actions.

F. B.: What struck me while listening to the ethnographic examples is the question of what it's like to have a constant feeling of fear, knowing that you might be struck by an arrow at any moment. Personally, I recognize that

philosophically speaking, I don't believe that man is by nature violent. I may be wrong, but in any case, I have no proof of it and you have not provided any. Therefore, I think that living in a society in which violence is thus permanently latent must have essential social functions. And that is exactly what you were saying just now: I think that the question of the gender relations in this case is essential; you illustrated it, but somewhat indirectly. The key question is how certain individuals come to dominate others, perhaps specifically, those who are capable of killing. Living in such constant stress entails a very high social—and even biological—cost: it is not insignificant that people are constantly being killed, what is more, young men and women of reproductive age. In Darwinian terms, it is not an efficient system at all. The social cost of such stress is considerable. I imagine life at Jebel Sahaba: fetching reeds from the banks of the Nile must have been a perilous task, knowing that you could fall into an ambush at any moment. So what social purpose did it serve? You've suggested some new ideas, it's true, like the idea that conflict represents the Janus of cooperation. How can conflict be a ferment of social functioning, which means that we are paying the price of taking a bullet in the head at any moment because it serves fundamental social rules? That is very interesting.

P. L.: Women must not take back power, because for the people I work with, it's the cornerstone of everything. It's explicit. When I wrote this 500-page book that you probably won't open, M. Godelier said to me, "Kid, you forgot something. A guy once said to me: 'We stole power from women, and if they take it back, things will turn really bad.' In Anga societies, that belief alone is enough to keep you on the borders or wherever, scared to death, because otherwise, the women might take back the power. It's not implicit or hidden." P. Bonnemère, for example, is currently working on what happens in the world of women when boys are initiated. A lot of things happen: "My little boy is going to become a future warrior", things like that. But the answer is simple: we do all this because if we don't build a society of warriors with male initiations, things will really go badly for us men.

N. T.: Isabelle [Crevecoeur] alluded to it just a moment ago, but it comes up every time the subject is raised. Jebel Sahaba is the last glacial maximum and the territory is shrinking. It is a kind of oasis on the banks of the Nile and perhaps many people want to live there. At this period of the Paleolithic, sedentarization was almost happening, and there is agreement on the existence of a demographic increase. What role do you attribute to this variable, to the relationship between population density, competition for sustenance, and the phenomena of collective violence?

I. C.: I haven't given it much thought, but I want to add something to what you're saying because this idea of demographic pressure is indeed tempting. In any case, that's what we see in the distribution of sites. The article by R. Kuper and C. Köhler shows these developments, these incredible pulsations, in the archaeological sites of the Nile valley. To respond to this idea of temporality, I wonder what the effect of population density is, high or low—100,000 years ago, the density was much lower on a global scale. For there to be conflict with the other, the other must exist, he must not live very far away. But perhaps these encounters with the other were not so easy and so frequent. That is something that is difficult to perceive.

N. T.: In any case, over time, we clearly see that among *Sapiens* there were increasingly more long-distance exchanges, which implies more contacts and the development of cooperation.

J.-M. P.: To continue on this point while returning to what François [Bon] and Sandrine [Costamagno] were saying. Yes, indeed, there was fear because you never knew if you might be attacked by an arrow or a spear. The answer to this was alliances. I don't think there was any group on bad terms with all its neighbors, otherwise the problem would be resolved very quickly by itself. Each existed in the within a mosaic of other groups. Some relationships were very hostile, others were more neutral. Then there were potential or actual allies, who came to their aid or protection, with whom they could form a coalition against others. The incentive to build alliances came from internal group cohesion, xenophobia, rejection of others, but also the need to not stand alone against everyone else. This is where, in relation to what Sandrine [Costamagno] was saying, it is not contradictory to imagine societies with collective violence, at the same time networks of exchange over hundreds of kilometers that show that these people, in one way or another, transmitted and exchanged goods, or even possibly circulated from one group to another. And I think that here too, that side of things counts. You can't survive alone against everyone. You need allies. This necessity, too, must have played a structuring role, at least as much as everything else.

S. L.: What you have just pointed out is interesting. I think the mechanism may be the same. It is quite possible to create entities on a larger scale than that of one's group. These entities might be created around shared emotions, a common language, a a shared deity, etc. People find something common ground. Then, does this commonality lead to hostility, opposition or competition with other groups? That is a different question. In fact, the mechanisms are the same on a smaller and a larger scale. Moreover, my colleague L. von Holstein has just published a paper in Nature—it's about modeling. There has also been interspecific competition. Our species has long lived alongside other species, whether Neanderthal or Denisovan. It all depends on population sizes, migration rates, etc.

I. C.: I think that, compared to more recent periods, our vision of these ancient times is biased. That is the problem, and we find it very difficult to grasp. If we simply consider the last 100 millennia on the African continent, the number of human remains found in archaeological sites is extremely small. Our understanding remains very fragmented.

C. D.: Time is running out, and I don't know if this will be the final word, but I wanted to comment on the issues of conflict over resources, demographic pressure, etc.

among hunter-gatherers. I have mentioned this several times, and even among farmers, I don't think that this is something that is found, at least not in an obvious way, in the ethnographic data. When people fight, they don't say it's because they are facing a shortage, that they lacking something they want to take—or if they do, it's quite rare. On the other hand, they fight to seek revenge. I am not saying that this disproves any role of demographic pressure. However, I am saying that even if this explanation comes to us spontaneously and seems obvious because we live in a world dominated by the economy and the lure of profit, I am not at all certain that it is wise to assume that it is always and everywhere the right explanation. The second aspect is that we should always be cautious of the tendency to attribute a will to societies. We are quick to say that society "decides" something. But in reality, it doesn't work that way. People don't get together and say to themselves, "How should we do this?" More precisely, they sometimes get together and decide what they are going to do, but in circumstances they have not chosen and with often limited means of action. When you live in a stateless society, whatever it may be, one of the problems to be solved is that if anyone gets the idea of using violence, a priori they are in a position to do so, because they have the means. And so, overall, same solution emerges everywhere: everyone defends themselves, with the help of their relatives, friends, or possibly larger groups. But in all cases, given the absence of the State, violence is available. That doesn't mean that everyone is constantly murdering everyone else. But if there is, say, one murder every three or four years within a group, that is enough to create a certain atmosphere and to make it a problem that must be managed. W. L. Warner, among the Murngin of Australia, had calculated that out of a population of 3,500 people and over a period of 20 years, there was an average of ten violent deaths per year. Ten violent deaths per year out of 3,500 people does not prevent people from living, but it does create a certain climate. From then on, indeed, even to go to urinate, one is constantly on one's guard. And when society is confronted with this, people cannot get together and say: "Let's build the State to prevent feuds". It doesn't work like that! So, people just live with it…

J.-M. P.: Regarding the explanations in terms of pressure on resources, and thus, ultimately, environmental determinism, since environmental changes are supposed to be the cause, one thing has always bothered me: this argument is used in multiple, sometimes contradictory ways. In the course of my reading, I have seen situations where an increase in visible violence in the archaeological record coincides with an increase in aridity, and therefore a scarcity of resources. Therefore, it is the pressure around scarcer resources that explains the violence. I have also read about an increase in violence coinciding with an improvement in environmental conditions, and therefore more abundant resources, and that this abundance had led to population growth, an increase in population density, and at the same time more opportunities for conflict and an increase in violence. Thus, the same factor is used to support opposite conclusions: it turns inside out. So, what is causality and what is mere correlation? If these environmental situations are often very prevalent in prehistory, it is because, in fact, they are always available. We don't always have human remains or bone tools, but we always have environmental data. And as these events took place in the Quaternary period, the environment often changed. So, in the end, the statistical probability that these modifications are correlated with social changes is not that low. Don't we tend to assume too quickly that the two are linked? I am reacting because we also encounter this kind of reasoning about hunting techniques: if people changed weapons, it is because they must have switched from more collective hunting to more individual hunting and that this transition is linked to environmental changes. In other archaeological cases, the opposite explanation is offered, both justied by changes in local fauna. It is therefore a prehistorian's self-criticism: in general, I find that we use this variable a little too quickly as an explanatory factor—which does not mean it plays no role at all!

F. B, I. C.: Jebel Sahaba is a very special case. Imagine a situation where, in the space of a few centuries, huge areas suitable for living turn into deserts with only a few oases left, forcing populations into a narrow, fertile strip of about 50 m wide along the Nile. Imagine the tensions that this must have caused: space must have been extremely precious!

NOTE

1. *A stone age aristocracy ?*, Musée National de Préhistoire, Les Eyzies, 2019.